منطق فهم القرآن

الأسس المنهجية للتفسير والتأويل
في ضوء آية الكرسي

من أبحاث المرجع الديني

السيد كمال الحيدري دام ظله

بقلم

الدكتور طلال الحسن

الجزء الأول

سرشناسه: حيدری، سيد كمال
عنوان قراردادی: آية الكرسي. شرح
عنوان ونام پديدآور: منطق فهم القرآن: الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي/ من أبحاث السيد كمال الحيدري؛ بقلم طلال الحسن.
مشخصات نشر: قم: دار فراقد، ١٤٣٣ ق. = ٢٠١٢ م. = ١٣٩٠.
مشخصات ظاهری: ٣ج.
شابك: ٣٠٠٠٠٠ ريال: ٨ ـ ٧٩ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨: دوره؛ ٧ ـ ٧٦ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ج.١؛ ٤ ـ ٧٧ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ج.٢؛ ١ـ ٧٤ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ج.٣.
وضعيت فهرست نويسی: فيپا
يادداشت: عربي.
يادداشت: ج.٢و٣ (جاب اول: ١٣٩٠) (فيپا).
موضوع: تفاسير (سورة بقرة، آية الكرسي)
شناسه افزوده: حسن، طلال، كردآورنده
شناسه افزوده: (Hassn , Talal)
رده بندی كنگره: ١٣٩٠ ٨م ٩ح/ ١٣/ ١٠٢ Bp
رده بندی ديويی: ١٨/ ٢٩٧
شماره كتابشناسی ملی: ٢٦٤٨٦١٢

منطق فهم القرآن

الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي

الجزء الأول

من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري

بقلم:	الدكتور طلال الحسن
التدقيق والمراجعة:	عبد الرضا عبد الحسين
الناشر:	دار فراقد
الطبعة الأولى:	١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م
المطبعة:	ستاره
الكمية:	١٠٠٠
سعر الدورة:	٣٠٠٠٠٠ ريال
ISBN الدورة:	٨ ـ ٧٩ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ISBN ج ١:	٧ ـ ٧٦ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨

جميع الحقوق محفوظة للناشر

دار فراقد للطباعة والنشر
قم ـ إيران

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤسسة

لا خلاف بين المسلمين، بل وغير المسلمين من الباحثين المختصين بحقول الفكر الإسلامي، على اعتبار القرآن الكريم دعامة العقل الإسلامي وصلبه: تُشيَّد وفقه المعايير، وتقام على ضوئه القيم، وتؤسَّس على هديه التشريعات والقوانين. ولكن بالرغم من اتفاق الأمة الإسلامية على هذه البديهية فإن الاختلاف يكاد يمسّ جميع ما عداها، ويزداد الأمر خطورة إذا عرفنا أن الاختلافات بشأن التعاطي مع القرآن الكريم لا تقتصر على مجرد الفهم الخاطئ لآياته الشريفة والتفسير المغلوط لبعض تطبيقاتها، وإنّما تمتدّ إلى نفس القرآن الكريم كوحي إلهي وطبيعة تعريفه والدور الذي ينهض به في حياة الإنسان المعاصر.

ليست الأزمة في (التفسير) بل في الخلفيات المنهجية والمبادئ التأسيسية التي تؤطّر هذا التفسير أو ذلك.

ومنذ عقود والمكتبة الإسلامية والعربية تشهد جدلاً ساخناً في تحليل ونقد تلك الخلفيات المنهجية حتى اختلفت رؤى الباحثين وأساليبهم في دراستها وبلورتها.

ونحن اليوم، وفي هذا الكتاب تحديداً، أمام دراسة جادّة ورصينة تمثّل

بحقّ إسهامة في غاية الجدة تمخّضت عنها أبحاث آية الله العظمى السيد كمال الحيدري (دام ظله) عبر سنين من التدريس ومزاولة التفسير والارتباط الوثيق بإشكالاته وأسئلته المتنوعة كتبها أحد فضلاء تلامذته، وهو الدكتور طلال الحسن دامت توفقياته، باذلاً كل وسعه لتخرج بالشكل اللائق والمناسب، فلله درّه وعليه أجره.

ولا تفوتنا الإشارة إلى ما بذله الأستاذ عبد الرضا عبد الحسين الافتخاري من جهود في مجال المراجعة والتدقيق العلمي واللغوي، وكادر مؤسسة الإمام الجواد (عليه السلام) للفكر والثقافة أيضاً، الذين بذلوا غاية الدقّة في مجال الإخراج الفنّي لهذا الكتاب؛ نرجو من الله تعالى أن يأخذ بأيدي الجميع لما فيه رضوانه وطاعته، وأن تحتلّ هذه الدراسة القيّمة موقعها اللائق بها في مكتبتنا الإسلامية القرآنية، إنه ولي التوفيق.

مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين

وبعد، فقد لاحظت ما في هذه الدراسة من البحوث التي قررها ولدنا العزيز العلامة الدكتور طلال الحسن «دامت توفيقاته» فوجدتها تمثل أبحاثنا وآراءنا التي عرضنا لها في مجمل تراثنا التفسيري والعقدي، بدقة وعمق واستيعاب وحسن بيان، وبالتالي فهي تعبّر عن مرتبة عالية بلغها هذا المحقق في توضيح معالم هذه المدرسة التفسيرية التي حاولنا التأسيس لها منهجاً ومضموناً.

وهو جدير ببذل هذا الجهد المبارك، لأنه يمثل أحد أعمدة هذا المشروع المعرفي نباهة وفضلاً وتدقيقاً واجتهاداً.

نسأل الله تعالى أن يتقبل منه هذا العمل وأن يوفقه لإدامة الطريق الذي بدأه بهذه الدراسة، إنه ولي التوفيق

كمال الحيدري

١ محرم ١٤٣٣هـ

المقدمة

تعرّض أعلام الأُمـّة إلى أبحاث لغة القرآن وتحليل النصّ الديني عمومـاً منذ انتشار النصّ الديني وإلى يومنا هذا، إلّا أن السواد الأعظم منهم - لاسيّما المتقدّمين منهم- اقتصرت أبحاثهم على البعد التفسيري والتوجيهي لمسارات النصّ نظراً لإيمانهم العميق والمسبق بحقّانية القرآن، ولكن هـذا المنحـى تـرك آثاراً سلبية وخطيرة جدّاً، تمثّلت بخلوّ أبحاثهم القرآنية مـن الـروح النقديـة، وربما من الموضوعية أيضاً في موارد عديدة، فكانت ثقافة التلقّي والأخذ هـي الحاكمة على ثقافة الرصد والنقد، فكانت أوساطهم العلميـة أشـبه مـا تكـون بالبرك غير المُتحرّكة، وما ذلك إلّا لأنهم لم يلحظوا البعد الزمكاني وتـأثيره في صياغة النصّ وقراءته، فلم تكن أبحاثهم على ما تمتلكه من قيمة علمية سـوى أبحاث اجترارية يشبه بعضها بعضاً.

هذا ما يطرحه القرّاء المعاصرون للنصّ الديني، محاولين بذلك خلق روح نقدية يتجاوزون بها الخطوط الحمر التي كان يقف عندها المتقدِّمون.

بعبارة أُخـرى: إنهـم تجـاوزوا قدسـية الـنصّ إلى نـصِّية الـنصّ، فرفعـوا الحواجز الوهمية التي كان يُقـنـّن لها المتقدّمون ويغلقون الاحتمالات المقابلـة، إمّا من باب السالبة بانتفاء الموضوع أو السالبة بانتفاء المحمول[1].

---

(١) هذان اصطلاحان منطقيان، أما الأوّل فهو من قبيل انتفاء وجوب الأحكام الشرعية على الصبي نظراً لانتفاء موضوعه وهو التكليف، فنقول: هل الـصلاة واجبـة عـلى الـصبي؟ فيقال لنا: كلا، لأنها سالبة بانتفاء الموضوع. وأما انتفاء وجوب الحـجّ عـلى المكلّـف غـير المستطيع فإنه من باب السالبة بانتفاء المحمول، أي سالبة بانتفـاء الـشرط . فـالتكليف في القضية الأُولى هو موضوعها وبانتفائه ينتفي الحكم تلقائياً، والاستطاعة في القضية الثانية هي شرط الوجوب وليست موضوعاً له، وبانتفائها أيضاً ينتفي الحكم.

فصار البعض يُثير مسألة تطوّر اللغة في قبال تخلّف لغة القرآن عن ذلك، والبعض يرى بأنَّ لغة القرآن قد استفادت من لغة عصر النزول وثقافته، وثقافةُ ذلك العصر ـ كما هو ثابت تأريخياً ـ مليئة بالخرافات والأساطير، من قبيل وجود الملائكة والجنّ والشيطان وما شابه ذلك[١]، ممَّا يعني تضمّن القرآن على خرافات وأساطير أيضاً، وأنَّ هذه المسمّيات استعرضها القرآن نتيجة ظروف خاصّة تحكي عصرها وثقافته، ولذلك لا يُمكن بأيِّ حالٍ من الأحوال تسريتها للعصور اللاحقة أو الأخذ بها[٢]! بل إنَّ الخطاب القرآني محصول ثقافي لا يُمكن فصله عن مُخاطبيه الأوائل وبيئة نزوله، فهو نتاج بيئته[٣]، وبذلك سوف يكون مُقتصراً على أهل زمانه، مما يعني بالملازمة أنَّ الـمُتأخّرين غير معنيّين بذلك، وهذا يعني تعطيل القرآن بالضرورة.

والبعض الآخر يرى بأنَّ كثيراً من القصص والأمثال القرآنية لا واقعية لها، فهي مجرّد قصص توليفية خيالية، الهدف منها تربية الإنسان، مع أنَّ القرآن الكريم يصفها بالحقّ، قال تعالى: ﴿**إِنَّ هَـذَا لَـهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَـهٍ إِلاَّ اللهُ وَإِنَّ اللهَ لَـهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (**آل عمران: ٦٢**)، وفي قصّة أصحاب الكهف يقول: ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْـحَقِّ...**﴾ (**الكهف: ١٣**).

وبالتالي سوف (يصبح العقل الإسلامي غير ملزم بالإيمان برأي معيّن في

---

(١) رغم أنَّ موضوعة إنكار الموجودات غير الحسّية كالملائكة والجنّ أُلصقت ببعض المُعاصرين، من قبيل نصر حامد أبو زيد، إلا أنَّ ذلك خلاف للتحقيق، فما هؤلاء إلا مُقلّدين لسابقين عليهم، فممَّن أنكر وجود الجنّ ـ مثلاً ـ جملة من أعلام المُعتزلة، من قبيل إبراهيم النظَّام، انظر: تأريخ بغداد، للخطيب البغدادي: ج١، ص٩٧. وأيضاً: لسان الميزان، للعسقلاني: ج١، ص٦٧.

(٢) انظر: مفهوم النصّ، نصر حامد أبو زيد: ص٢٤، ص٢٠١، و: ص٢١٥-٢٢٠.

(٣) المصدر نفسه.

هذه الأخبار التاريخية الواردة في القصص القرآني، وذلك لأنها لم تُبلَّغ على أنها دينٌ يُتّبع، وإنما بُلِّغت على أنها المواعظ والحكم والأمثال التي تُضرب للناس، ومن هنا يصبح من حقّ العقل البشري أن يهمل هذه الأخبار أو يجهلها، أو يخالف فيها أو ينكرها)(١).

والبعض يرى أنَّ الوحي ناسوتيّ (إنسانيٌّ محض)، ولا دخل لجهة الغيب (الله) في صياغة معارفه، ممَّا يستلزم القول بعدم المعرفة الواقعية للقرآن، فيقول في مجال تبيين ماهية الوحي: (إنّ النبوّة هي نوع من التجربة والكشف)(٢).

ثمَّ يقول في موضع آخر يصف فيه الشخصية النبوية على أنها مُوجدة لمعارف الوحي وليست القابلة له، فيقول: (وهذه الشخصية هي محلّ التجارب الدينية الوحيانية والمُوجد لها، وهي القابل والفاعل، وليس النبي تابعاً لجبرائيل بل جبرائيل تابع له، وهو الذي يُنزل المَلَك، ومتى ما أراد أن يرحل عنه تحقّق ذلك)(٣)، وهذه المقولة ما هي إلا ترديد لمقولات بعض المُستشرقين في مجال الوحي، الذين يرون بأنَّ الوحي عبارة عن إلهامات روحية تنبعث من داخل الوجود الإنساني، وهو نوع من العبقرية التي يصل إليها البعض(٤).

وهكذا تجد بين الفينة والأُخرى صدور صيحات تُروّج لإعادة قراءة النصّ الديني عموماً والقرآني خصوصاً، وبتبع ذلك سوف تتغيّر أحكام القرآن لاسيّما الشرعية منها، من قبيل أحكام القصاص والمرأة، وغير ذلك.

ونحن في هذه العجالة سنحاول الوقوف على أصل الإشكالية ومنشئها،

---

(١) انظر: الفن القصصي في القرآن الكريم، للدكتور محمد أحمد خلف الله: ص٤٥.

(٢) انظر: بسط التجربة النبوية، للدكتور. عبد الكريم سروش، ترجمة السيد أحمد القبانجي: ص١١.

(٣) المصدر السابق: ص٢٢.

(٤) انظر: التمهيد، للشيخ العلامة محمد هادي معرفة: ج١، ص٥١ (الوحي عند الغرب).

وبيان جذورها التأريخية، ثمَّ التعرّض لموضوعة عصرنة قراءة النصّ والإشارة إلى حدودها ورسومها بما ينسجم مع سمت القرآن وأهدافه المتعلّقة بالهداية ورسم حركاته العباداتية والمعاملاتية.

نصوص ما قبل الإسلام

تفرّد النصُّ الديني الإلهي - مُنذ انطلاقة رسالات السماء- بخطابية استعرضت الحقيقة من خلال بُعدين أساسين، هما بُعدا الغيب والشهادة[١] متناغماً بذلك مع بُعدي تركيبة الإنسان، أعني: الروح والجسد، وقد تحرّك النصّ الديني الإلهي حركة فاعلية وأُخرى انفعالية[٢]، حاول من خلال حركته الفاعلية أن يُؤسِّس للإنسان منظومة فكرية وعملية تنسجم مع استعدادات الإنسان وقابليته، وأما على صعيد حركته الانفعالية فقد حاول سدّ الفراغات وطمر النتوءات التي تُفرزها تجربة الإنسان التطبيقية إزاء الحركة الفاعلية للنصّ؛ ولم يُسجّل لنا الإنسان نجاحات كبيرة في إطار تطبيقاته للحركة الفاعلية للنصّ رغم طول المساحة الزمنية وعمق التجربة، ولا ريب أنَّ عامل قراءة وفهم النصّ شكّل حجر الزاوية في تشظّي الخلاف والاختلاف ومن ثمّ

(١) قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾. «الزمر: ٤٦»، فعالم الشهادة هو عالم المادّة والحسّ، وعالم الغيب هو عالم ما وراء المادّة والحسّ، وينبغي أن يُعلم بأنّ وصف الغيب إنما هو بلحاظنا نحن لا بلحاظ الله سبحانه، فالله تعالى كلّ شيء له حاضر، وليس هنالك مفردة وجودية غائبة عنه.

(٢) الحركة الفاعلية التأسيسية تعني أن يكون النصّ مؤثّراً في الفرد والمجتمع بلحاظه هو، أي هو المُسقط علومه ومعارفه دون أيّ تأثّر بآخر، وأمّا الحركة الانفعالية فيُراد بها أن الفرد والمجتمع عرَض حاجاته ومتطلّباته فاستجاب النصّ لها، فيكون معنى انفعاليته هو استجابته للآخر، وعادة ما تكون الحركة الانفعالية هي جرّاء ما ينتهي إليه الإنسان في تطبيقاته لنتاج الحركة الفاعلية للنصّ.

بروز الموقف على شكل أزمة عويصة وعميقة.

وفي ضوء هذا الطفح والتشرذم (الذي كان أرضيّته الوجوه المحتملة في قراءة النصّ الديني) حاول المفكّرون -لاسيّما المتديّنين منهم - إعادة قراءة النصّ الديني في ضوء المتغيّرات الفكرية وتفاقم الإشكالات المعرفية التي ألقت بظلالها على كلّ مفردة تنتمي للسماء، هذا ما كان يعيشه النصّ الديني قبل مجيء الإسلام وظهور نصوصه الدينية المتمثّلة بالقرآن الكريم والسنّة الشريفة[١].

إنَّ الأزمات العنيفة ـ التي طالما كان وراءها النصّ الديني ما قبل الإسلام، وأعني به تحديداً: التوراة والإنجيل ـ ركّزت فكرة التأويل بأبعد صورها وعمّقت الحاجة المُلحّة إلى الخروج من أحضان النصّ الديني والنتاج السماوي إلى أحضان البديل المدني والنتاج البشري.

الصدوقيون والفريسيون وأزمة النص

وبقدر النجاحات التي أحرزها دعاة التأويل في المسار التأريخي للنصّ الديني كان هنالك في الضفّة الأُخرى من يُدافع بضراوة عن تشكيلات النصّ الظاهرية[٢]، فعلى سبيل المثال لا الحصر: إنَّ القسمة الثنائية التي كان عليها اليهود إلى زمن ظهور السيد المسيح عليه السلام ترجع بالأساس إلى التنوّع في قراءة النصّ التوراتي، فكان الفريسيون يرون ضرورة إبقاء التوراة على

---

(١) المراد بالسنّة الشريفة سنّة المعصوم عليه السلام، حيث تشمل قول وفعل وتقرير النبي صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام بمعيّة السيدة الزهراء عليها السلام، هذا في ضوء مدرسة أهل البيت، وأما في ضوء مدرسة الصحابة فإنها تقتصر عند البعض منهم على النبي صلى الله عليه وآله، وعند البعض الآخر تشمل الصحابة أيضاً، بل وأدخل البعض منهم التابعين أيضاً.

(٢) من وجوه التأويل: الفهم الباطني للنصّ، وهو منحصر بأهل الاختصاص، أما التشكيلات الظاهرية فالمراد منها الفهم الأولي للنصّ الذي يشترك فيه الأعمّ الأغلب من القرّاء.

ظواهرها وعدم تأويلها، وقد دعاهم ذلك إلى تحريم الاجتهاد[١]، في حين كان يرى الصدوقيون ضرورة التأويل، فاتحين بذلك باب الاجتهاد على مصراعيه، وقد استفادوا كثيراً من موروث الحضارة اليونانية في دفع الحركة الاجتهادية، حتى انتهى بهم المقام إلى إنكار جملة من المعتقدات التي جاءت بها التوراة، وهذا الحال تجده بقوّة وعمق في مُتبنّيات الديانة المسيحية التي أفرزت مدارس عديدة في قراءة النصّ الإنجيلي بين التأويل إلى درجة إلغاء دور الفرد العادي في ممارسة فهم النصّ[٢]، وبين مقتصرٍ على الظاهر إلى درجة يُمكن للجميع فهم النصّ الإنجيلي بصورة كاملة.

إنَّ هذه الحُمّى الشديدة التي اعترضت النصوص الدينية السابقة ألقت بظلالها وإضلالها على نوعية فهم النصّ القرآني.

ولتوضيح ذلك أودّ إلفات النظر إلى قضية تأريخية في غاية الخطورة، شكلّت انعطافة كبيرة جداً في سلّم المعرفة القرآنية، وأعني بها حركة الترجمة التي نهض بها حكّام بني العباس في عهد هارون العباسي.

إنَّ هذه الحركة العلمية والفكرية التي عبّأت حكومةُ بني العباس الأمّةَ بخواصِّها وعوامِّها باتّجاهها، كان وراءها هدف خفيّ عميق تحرّكوا باتّجاهه بعد قراءة عميقة لواقع النصّ الديني الذي انتهت إليه التوراة والإنجيل.

إنَّ الفلسفة الإغريقية المشّائية أسهمت إلى حدٍّ كبير في إلغاء الظواهر النصِّية للتوراة والإنجيل، ونحن نؤمن إلى حدٍّ كبير بأهمّية هذه الخطوة فيما يتعلّق بالتوراة والإنجيل نظراً لما فيهما من غثّ وتلوّث ما يفوق حدّ التصوّر،

---

(١) انظر مقارنة الأديان (اليهودية)، تأليف الدكتور أحمد شلبي: ج١، ص٢٢٣.

(٢) كما يرى ذلك المفكّر والفيلسوف المسيحي أورجين origen (١٨٥-٢٥٤م) وهو من خرّيجي مدرسة الإسكندرية، كتب تفسيراً للإنجيل لم يرتضه البابا آنذاك وأمر بإخراجه من الكنيسة، انظر: تحليل زبان قرآن (دراسة لغة القرآن) د. محمد باقر سعيدي: ص٤٨.

حيث تُصوِّرُ بعضُ نصوصها أنَّ الله تعالى عبارة عن فلّاح بسيط في أرض، ولديه شُجيرات... الخ[١].

ولأجل الخروج من تبعات هذه الظواهر المحرجة والمخجلة لم يكن أمامهم سوى التأويل والتشبّث بمعطيات الفلسفة المشّائية الأرسطية، والفلسفة الإشراقية الأفلاطونية.

إنَّ هذه النصوص وغيرها دعت المتحرّرين من التربية التلمودية والتزمُّت الكنائسي[٢] إلى الخروج من أجواء شبه أُسطورية رسمها الكتاب المقدَّس لهم، فأوّلوا النصوص على وجوه تخرج بها من التخبّطات المعرفية، حتى وجدوا أنفسهم أمام نصوص جديدة رسمتها تأويلات وثقافات مستقاة من الفلسفات المشّائية والإشراقية.

وهكذا خلُصت الجهات المسؤولة عن حركة الترجمة في العهد العباسي إلى هذه الحقيقة المُرّة فسعوا جاهدين إلى تطبيقها على النصوص القرآنية لتشتغل الأمّة بالأقيسة والاستقراء والتمثيل[٣]، والأشكال والحدود...الخ.

فلم يكن إقصاء العترة الطاهرة (أئمّة أهل البيت عليهم السلام) عن أداء وظيفتهم

---

(١) المصدر السابق: ص٤٨.

(٢) يحتلّ التلمود مكانةً هامّة داخل الديانة اليهودية، ويعتبر الركن الأساسي فيها، وما يعرف باليهودية الربانية ليست سوى تلك اليهودية التلمودية التي تدين إلى الرباني يهوذا بن سيميون بن جامليل (١٣٥-٢١٧م). والتلمود هو مجموعة قواعد ووصايا وشرائع دينية وأدبية ومدنية وشروح وتفاسير وتعاليم وروايات تتناقلها الألسن، وعليه فالتربية التلمودية هي التعاليم التي يُدّعى انتسابها إلى نصوص التوراة، وتمثّل شريعة بني إسرائيل التي اجتمعت فيها الشدّة والعنف والخرافات والتجاوزات على مقام الله تعالى والأنبياء بشكل منقطع النظير، من قبيل نسبة الخطأ إلى الله تعالى وأنه مصدر الشرّ أيضاً، وأمّا التربية الكنائسية فيُراد بها التعاليم المسيحية.

(٣) التمثيل المنطقي هو بعينه القياس الفقهي الذي وردت النصوص بالنهي عنه.

الإلهية كافياً في نظر دُعاة الترجمة فآلوا إلى تشويش وتشويه ذائقة المتلقّي.

وهكذا بدأت الحركة التشكيكية تتحرَّك بقوّة وتستشري في جسد الأمّة لاسيّما وأنَّ جملة من تلك الأدوات الأرسطية قد ارتدَت غطاءً شرعياً بواسطة متفقّهة الدولة آنذاك، الذين غلب عليهم فقدان الذوق العربي[1] والميل إلى تقعيد العلوم الدينية والأدبية بنحو فقدت جملة منها هدفها وغايتها وتحوّلت إلى مجرّد قوالب خاوية.

ما نُريد أن نخلص إليه هو أنَّ حركة الترجمة التي نهضت بها حكومة بني العبّاس وادّعت فيها النصرة للعلم قد جلبت معها عواصف التشكيك وفتحت نوافذ البدع التأويلية والضلالات لتنشأ بعدها، بصورة حتمية وتلقائية، فكرة القراءات المختلفة ونسبية الحقِّ، ولتقف بعد ذلك موقف المتفرّج تارة من ضلالات تترى، وموقف الناصر لدين الله وسنّة الرسول صلّى الله عليه وآله تارة أُخرى! وليشتغل العلماء ـ الصالح منهم والطالح ـ بالردّ وردّ الردّ! ثمّ يشتغل من يأتي بعدهم فيما كتبوه، وفي طيّ ذلك تُشقُّ الأنهر الجديدة لمذاهب ومدارس جديدة في الكلام والفلسفة والعرفان، والأهمّ أو الأخطر من ذلك كلّه هو انعكاس ذلك جملةً وتفصيلاً على قراءة القرآن والسنّة الشريفة، لتمتلئ المكتبات الإسلامية بالتفاسير الفلسفية والصوفية والعرفانية، حتى يصل المطاف ببعضهم إلى اعتبار تفسير القرآن بالسنّة ضرباً من التفسير بالرأي إذا كان من باب احتياج القرآن إلى الغير[2]! فلا النبيّ صلى الله عليه وآله مُفسّر ولا أهل بيته عليهم السلام مُفسِّرون، فضلاً عن

(١) إنّ الأعمَّ الأغلب من فقهاء ومحدِّثي مدرسة الخلفاء هم من العجم الفرس، وقد غلب على الفرس الميل الواضح إلى الفلسفة والمنطق.

(٢) يُنسب ذلك للسيد الطباطبائي. انظر: رابطة متقابل كتاب وسنّت – العلاقة المتبادلة بين الكتاب والسنّة – للدكتور علي نصيري: ص٢٥٤.

الصحابة والتابعين والمعاصرين! انظر وتأمّل، فيا للهول! ويا لله والشورى[١]!

ولكي لا نبتعد كثيراً عن موضوعة البحث نعود إلى إشكالية قراءة النصّ الديني عموماً والقرآني خصوصاً، فإنَّ لغة القرآن وإن كانت تتّصف بخصوصية ميّزت نصوصه عمّا عداه ولكن هذه الميزة لا تعدو عن كونه معجزاً في عباراته وصياغاته وبلاغته، وأمّا أُصول عرض مطالبه الجمّة فإنَّها لم تتجاوز الطريقة العقلائية والعرفية، وهذا ما يُفسّر لنا حصول الفهم الابتدائي لغير أهل الاختصاص[٢].

إنَّ مطلوبية التأويل لا تُمثِّل حاجة أوّلية في فهم القرآن بقدر ما تُمثِّل بُعداً معرفياً عميقاً للقرآن، نحتاج فيه إلى المُحكم القرآني وبيانات المعصوم عليه السلام، فليست هنالك نتائج متعارضة ومتناقضة على صعيد نصوصه الأوّلية التي تمثِّل الظاهر القرآني بخلاف ما عليه النصّ الديني في التوراة والإنجيل؛ وهذا ما يدعونا للوقوف على منشأ الإشكالية القادمة من أرضيات مهّدت لطرحها وعمّقتها شيئاً فشيئاً عبر نظريات ورؤى حلّلت لغة النصّ الديني حتى انتهت في الأعمّ الأغلب منها إلى إنكار واقعية النصّ والدين معاً، وأوقفت مهامّه على الجوانب التربوية والأخلاقية.

إنَّ جميع النظريات الغربية التي حاولت معالجة النصّ الديني ومن ثمّ توجيه النقودات الجوهرية له ومحاولة عرض البديل إنما هي منطلقة من دوائر العهدين القديم (التوراة) والجديد (الإنجيل)، وهي نصوص تسمح للقارئ المحقّق أن يتناولها بالنقد اللاذع واتّهام جملة كبيرة منها بالخرافة والأساطير، ولا

---

(١) كلمة للإمام علي عليه السلام جاءت في خطبته الشهيرة (الشِقشِقِية)، انظر: نهج البلاغة: ج١، ص٣٤، جمع الشريف الرضي، تحقيق الشيخ محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت.

(٢) من لطف صنيعه بنا جلّت قدرته أن قرن الهداية الواجبة والمُنقذة من النار بالفهم الابتدائي وترك السلّم المعرفي بلا نهاية يستقي منه طُلاّبه بقدر ما يستطيعون.

ريب أنَّ هذه النقودات لهي أجنبية عن النصوص الدينية الإسلامية - القرآن خصوصاً والسنّة الصحيحة عموماً- فإنَّ الأرضية الدينية والفكرية والثقافية للديانة اليهودية والمسيحية والمباني المعتمد عليها تكاد أن تتفاوت بشكل كلِّي مع الأرضية الدينية والفكرية والثقافية للدين الإسلامي والمباني التي يعتمدها، فلا مجال لتطبيق النظريات الغربية الناقدة للنصوص السابقة على النصوص اللاحقة؛ بل لو أدرك نُقّاد النصوص الدينية السابقة مقداراً من أحقّية النصوص اللاحقة أو أنهم قرؤوا جُزءاً يسيراً منها بموضوعية لتردّدوا كثيراً في توجيه نقوداتهم للنصّ الديني بشكل مطلق.

ولا يخفى أنَّ جميع النظريات الغربية الناقدة للنصّ الديني هي من إفرازات فكرة التعارض بين العلم والدين، وهذه الفكرة وُجِدت لها مرجّحات كثيرة في النصوص التوراتية والإنجيلية، وأما في النصوص الدينية الإسلامية عموماً والقرآن خصوصاً فلا مجال للفصل بين الدين والعلم البتّة.

ولنا أن نسأل:

أوّلاً: هل الحاجة لتقديم قراءة جديدة للنصّ الديني الإسلامي منتفية بالفعل؟

ثانياً: على فرض انتفاء الحاجة فما هو الـمُبرّر لظهور الصيحات التجديدية لقراءة النصّ الديني بين الحين والآخر؟

قراءة النص ... مفترق طرق

أمّا بالنسبة للسؤال الأوّل فإن كان الملحوظ هو القصور الواضح في نتاج العملية التفسيرية فلا ريب بأنّ وجه الحاجة لقراءات جديدة سوف يبقى قائماً إلى يوم القيامة، لما هو واضح من حاكمية دوائر الإفراط والتفريط في قراءة النصّ الديني، وأعني بذلك ما يُسمَّى بمحورية القرآن (قرآنيون)[1]، ولو

(١) سيأتي بيان هذا الاصطلاح وغيره في هوامش الفصل الأوّل من الباب الأوّل من الكتاب.

بصور مُبطّنة وخفيّة، وبمحورية السنّة (الأخباريون التقليديون)، هذا أوّلاً، وثانياً: إنَّ إعمال الذوق الشخصي يُؤثّر كثيراً في رسم النتائج التفسيرية، ونتائج الذوق الشخصي تكاد تلمسها في أغلب المصنّفات، وربما يُسمّى أحياناً بالاجتهاد الذي لا كلام في رجوعه إلى التفسير بالرأي، بل هو أبرز مصاديقه، وأمّا إذا كان الملحوظ هو نفس النصّ الديني لا قراءته فالصحيح هو انتفاء الحاجة لأيّ قراءة جديدة، بل لا معنى للقراءات السالفة.

بيانه: إنَّ الحاجة الماسّة والحقيقية ليست لقراءة جديدة بقدر ما هي حاجة لتطبيقات جديدة للنصّ، فالقراءة الأصلية – ولا بديل لها أبداً – هي القراءة الواحدة المشتركة بين الـمُعطى القرآني والـمُعطى الذي قدَّمه أهل العصمة.

في ضوء هذه القراءة الإلهية المعصومة ينبغي السير مع مراعاة مستجدّات العصر في الوجوه التطبيقية، فإذا ما فُسّر نصّ بحالة جديدة فليس ذلك من باب القراءة الجديدة بقدر ما هو وجه تطبيقي جديد لا يلغي الوجه التطبيقي الأوّل للنصّ. إذن فالمسألة ليست في قصور القراءة المعصومة ولا في ضعف النصّ، فتلك أُمور عانت منها النصوص الدينية السابقة التي افتقرت إلى:

١. قراءة معصومة ـ أو حُرّفت كما هو الصحيح ـ.

٢. المتانة والعمق، مما يكشف إنّاً خلفية كُتّابها، وأن المعصوم عليه السلام لم يكن مُشرفاً عليها، أو أنه أشرف ابتداءً لا انتهاءً.

وعلى أيّ حال، فالحاجة تكمن في الوجوه التطبيقية التي تُفرز موضوعاتها حاجةُ الإنسان والتجربةُ البشرية لا في إعادة أصل القراءة.

وينبغي أن يُعلم بأنَّ الحاجة لوجوه تطبيقية جديدة ليست هي الحالة الحاكمة في جميع متون النصّ الديني، نظراً لأبدية جملة كبيرة منها[1]، وإنما

---

(١) من باب (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة)، فتدور القراءة فيها في تحديد موضوعاتها لا في أحكامها، سعة وضيقاً.

تقتصر على النصوص التي تُمثِّل عنواناً عامّاً وفسِّرت في أوانها بمصاديق معيّنة لم تعد موجودةً في الوقت الحاضر، أو أنها موجودة ولكنها قد ظهرت في عرضها حالات ومصاديق جديدة مشمولة لعموم النصّ، أو أن الملحوظ في المصداق الأوّل ملاك ومناط مُعيّن توفّر في مصداق آخر، كما في موضوعة السلاح وحرمة بيعه للكافر، ففي عصورنا هذه توسّعت رقعة المصاديق إلى درجة يصعب حصرها، فصار السلاح شاملاً للمعلومة في الكتاب والكمبيوتر والإنترنيت، فضلاً عن الأسلحة التقليدية المعاصرة.

الفاصلة بين الأزمة والعدوى

إذن فالنصّ الديني الإسلامي غير مشمول للعروض الحداثوية الداعية لإعادة قراءة القرآن بما يُناسب العصر بالصورة التي قدّمها أعلام الهرمنيوطيقا الجديدة[1] فذلك ما اقتضاه النصّ الديني في العهدين، وقد عرفت بعض الفروقات الجذرية بين الموروث الإسلامي ـ قرآناً وسنّةً ـ وبين الموروث التوراتي والإنجيلي الذي تخلّف عن مواكبة العصور اللاحقة بمسافات طويلة.

---

(١) الهرمنيوطيقا مصطلح قديم ظهر في اللاهوت الكنسي بمعنى مجموعة القواعد التي يعتمد عليها المفسّر في فهم الكتاب المقدّس، وقد استعمل في الدراسات اللاهوتية للدلالة على هذا المعنى منذ سنة ١٦٥٤م، ولم يزل مستخدماً بنفس المعنى في اللاهوت البروتستانتي، غير أن مفهومه اتّسع بالتدريج فشمل دوائر أخرى تستوعب بجوار الدراسات اللاهوتية العلوم الإنشائية والنقد الأدبي وفلسفة الجمال والفلكلور. وإنَّ لفظ الهرمنيوطيقا لفظ يوناني (بيري هرميناس) وضعه أرسطو كجزء من أجزاء المنطق ويعني كما ترجمه قدماء المناطقة: قضية العبارة، أي كيف يمكن تفسير العبارة. ثمّ تطوّر الأمر عند اللغويين، وأصبح يسمّى (ذانترتسيونك)، أي قضية التفسير، ثم تطوّرت الأمور في العصر الوسيط عند أوغسطين وعند تاسيان وعند أورجين، وفي العصر المبكر عند آباء الكنيسة من أجل معرفة كيف يمكن فهم النص الديني. انظر: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد السادس، الهرمنيوطيقا والتفسير، الدكتور حسن حنفي.

من هنا يُفهم سرّ الإشكالية الـمُثارة حول النصّ القرآني تحديداً ودعوى لزوم إعادة قراءته، فإنها لا تعدو عن كونها مجرّد عدوى أصابت بعض عقول الأُمّة، وحمّى سرت في جسد البعض ممّن عاش إشكاليات الغرب حول اقتران الدين بالعلم وحاكمية الكنيسة، وكيف أنَّ الأوربيين تخلّصوا من مرجعيات الكنيسة ورجعيّتها، وانطلقوا إلى أُفق العلم الرحب، ولولا ذلك لما قامت للأُوربيين قائمة ولظلّوا يرزحون تحت نير الكنيسة وعصورها المظلمة؛ ولا ريب بأنَّ تسرية الحكم إلى "النصّ الديني الإسلامي" فيه من الإجحاف واللاموضوعية ما لا يخفى، فيكون تسرية الحكم كاشفاً إنّيّاً عن أزمة العدوى التي يعيشها البعض لا أزمة النصّ الديني الإسلامي.

النصّ الديني ... قراءة معاصرة

إذا كان النصّ الديني لا يشكو من أزمة حقيقية فهل يعني ذلك أنَّه قد استطاع مواكبة العصر بما يحمله وما سيحمله من اكتشافات مذهلة بحسب الأنباء الأوّلية والـمُروَّج لها إعلامياً؟

لابدّ أن نؤكّد - أوّلاً - بأنَّ القرآن بصفته يُمثِّل دستور الإسلام، وأنَّ الإسلام هو خاتم الأديان، فإنّه يستدعي مواكبته لكلِّ العصور، وإلا لزم أن يُردف بكتاب سماويّ آخر أكثر رُقيّاً وعصرنة ممَّا بأيدينا.

فخصوصية الخاتمية تُملي علينا ضرورة مواكبته لكلّ عصر، هذا من حيث الإمكان والاقتضاء، ولكن الكلام في الوقوع، كما هو واضح، فهل تحقّق هذا المعنى في القرآن على نحو القضية الخارجية الفعلية في كلّ زمان ومكان، مُنذ وصول النصّ القرآني وإلى يومنا هذا، بل وإلى قيام الساعة؟

هنا لا ينبغي المجازفة في الإجابة سلباً أو إيجاباً، فالأمر يقتضي الفراغ ابتداءً من أهلية قارئ النصّ القرآني، فمن الواضح جدّاً عدم الاكتفاء بقراءة

غير أهل العصمة للقرآن الكريم، فإنَّ كلّ قراءة تُقدَّم من سواهم لهي قـراءة ناقصة أو محدودة الأُفق مهما بلغ القارئ من المراتب العلمية والمعرفيـة، ومـا يُقال من الاكتفاء بـسواهم لهـو مـن الخطـل والزلـل، ولـذلك يُعـدّ غيـاب المعصوم عليه السلام خسارة كُبرى يظهر أثرها بوضوح في مثل هذه الميادين المعرفية.

وحيث إننا نعيش عصر الغيبة والغربة المعرفيـة فإنـه مـن المجازفـة أن نقول بأنّ النصّ القرآني قد واكب الواقـع والعـصر بـشكل عمـلي وفعـلي، فالقرآن الكريم له المكنة من كلِّ ذلك فيما إذا قُرئ بصورته الواقعيـة التـي هو عليها.

فما هو العمل في ضوء إمكان الاستيعاب القرآني لمقتضيات العصر وغيـاب القراءة التامّة التي يُقدّمها المعصوم عليه السلام؟

هنا ينبغي أن يُعلم بأنَّ قـراءة كـلِّ معـصوم قـد لـوحظ فيهـا خـصوصية عصره، وهذا ما يجعل المشكلة أكثر تعقيداً، فما وصلنا من النـصوص الروائيـة التفسيرية قد لوحظ فيها ما قدّمناه، والشواهد على ذلك كثيرة، وهذا لا يعفينا من مسؤولية قراءة هذه النصوص الروائية لمـا تحملـه مـن أُسـلوب تـوجيهي وتعليمي بالغ الدقّة والروعة، وأبلغ ما فيها هو الجنبة التطبيقية للنصّ القرآني، وهذا ما يجعل الأبواب مُشرعة أمامنا لممارسة القراءة بـشكل مُوجّـه وإن كـان احتمال الخطأ في التطبيق سيبقى قائماً.

إذن فالمراد من قراءة النصّ القرآني في عصورنا هذه ـ بحـسب مـا نفهـم ـ هي ممارسة الجنبة التطبيقية، وهذه الجنبة تعتمد بالأساس على ملاحظة المـلاك والمناط في المصداق الخارجي، فهـي عمليـة أشـبه مـا تكـون بعمليـة انطبـاق المفهوم على المصداق، فإذا ما توفّر في المصداق الجديد مـا لـُوحظ في المفهـوم صحّ الانطباق، وصار للمفهوم مصداق أو فرد جديد.

وسوف نحاول تقريب الصورة بضرب مثال قرآني مُورست فيه الجنبة التطبيقية من قبل المعصوم عليه السلام بعد أن نقف مرَّة أُخرى عند العملية التفسيرية التطبيقية بما يسمح به ظرف البحث، ثمَّ ننطلق بعد ذلك إلى نموذج آخر نحاول من خلاله عصرنة النصِّ من خلال الجنبة التطبيقية.

احتمالية قراءة النص بلغة المعاصرين

هنا نودُّ الإشارة إلى أنَّ قراءة النصّ بلغة المعاصرين (قرّاء النصّ التوراتي والإنجيلي والسائرين بركابهم) وإن كانت فاقدة لأرضية الحركة في النصّ القرآني إلا أنها سوف تبقى تشكّل نسبة احتمالية تصاعدية مع تفاقم المشكلات وتعقّد أو ضعف آليات الفهم، ولا يُعلم ما الذي سيأتي به المعصوم في دولته السياسية والمعرفية القادمة، فقد ورد في الأخبار أنه - عليه السلام - سوف يأتي بدين جديد[1]، وهذا المعنى حمّال وجوه.

ما نُريد قوله هو أنَّ القرّاء المعاصرين قد يلمحون لهم بارقة في المستقبل القريب، تُشاطرهم همومهم المعرفية وتعذّر نواياهم المُستفهمة من قبل الدوائر المغلقة! حيث سيجدون أمامهم أُفقاً رحباً ينسجم مع محاولاتهم الجادّة ورؤاهم المنفتحة التي تضيق ـ أحياناً ـ عباراتهم عن البوح بها، وترسيم حدودها، فهم وما عليه كما قال النفري: إذا اتّسعت الرؤية ضاقت العبارة[2]، ولسنا نُبالي إذا قلنا بأنَّ قلوبنا معهم وسيوفنا ليست عليهم البتّة.

---

(١) يقول السيد الخوئي قدس سره: (إنَّ المصلحة الإلهية قد اقتضت إخفاء عدَّة من الأحكام إلى زمان ظهور المهدي عليه السلام، ولعلّ هذا المعنى هو المراد مما ورد في بعض الروايات من أنه عليه السلام يأتي بدين جديد). انظر: مصباح الأصول: ج٢، ص٢٧١.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري (ت ٣٥٤ هـ)، صوفي، من آثاره كتاب (المواقف والمخاطبات في التصوّف). انظر: معجم المؤلّفين، عمر كحالة: ج١٠، ص١٢٥. وقد وردت كلمته القيّمة هذه في كتابه المواقف.

معنى التطبيق القرآني[١]

المراد من التطبيق هو تحديد مصداق معيّن لمفهوم عامّ فيه صلاحية الشمول له دون الحصر به، كما هو الحال بالنسبة لسبب النزول الذي يدور حول تحديد مقاصد النصّ القرآني، ولكن دون الاقتصار على ذلك، ولذلك سوف تبقى صلاحية انطباق النصّ القرآني على موارد أُخرى مادامت مُتوفّرة على ضوابط الانطباق، سواء كانت تلك الموارد واقعة في عصر النصّ أم بعد ذلك.

إنَّ هذه العملية التطبيقية قد مُورست في أكثر من مورد من قبل أئـمّة أهل البيت عليهم السلام، وهنا سنحاول عرض نموذج تقريبي لهذه الفكرة التطبيقية، وهو مثال يتعلَّق بالمعصوم عليه السلام، وهو قوله تعالى: ﴿**قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاء مَّعِينٍ**﴾ (الملك: ٣٠) أنَّ المراد من الماء هو ماء الآبار في مكّة المكرمة، والتي كانت مُتمثِّلة آنذاك ببئر زمزم وبئر ميمونة[٢]، وبالتالي سوف يكونون فاقدين لمورد الماء المعين، ولكنه مجرّد مصداق تطبيقي لا ينحصر مراد الآية فيه، فهنالك مصاديق أُخرى، فقد ورد عن فضالة بن أيوب قال: سئل الإمام الرضا عليه السلام عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿**قل أرأيتم إن أصبح...**﴾، فقال عليه السلام: (**ماؤكم أبوابكم، أي الأئمّة، والأئمّة أبواب الله بينه وبين خلقه، ﴿فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاء مَّعِينٍ﴾، يعني: يأتيكم بعلم الإمام**)[٣]، فالأئمّة من أهل البيت عليهم السلام هم الماء المعين، ووجه الكناية بالماء هو كونه رمزاً للحياة، وهم عليهم السلام وجودهم حياة للعالم عموماً وللأُمة الإسلامية خصوصاً، فهم ماء الحياة.

---

(١) سيقف السيد الأُستاذ عند هذا الاصطلاح (التطبيق) في الفصل الثاني من الباب الأوّل، وسوف يُقدِّم نموذجاً تطبيقياً آخر سنُشير إليه في هذه المقدّمة.

(٢) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن لأمين الإسلام الطبرسي: ج١٠، ص٨١.

(٣) بحار الأنوار، للعلامة المجلسي: ج٢٤، ص١٠٠، ح١.

وهذا المصداق العامّ الشامل لأهل البيت عليهم السلام ينحصر اليوم بالإمام المهدي عليه السلام فهو في غيبته عن الأنظار مصداق حقيقي بارز لغور الماء الحقيقي، وقد ورد هذا المعنى في أكثر من رواية، منها: عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام في قول الله عزَّ وجل: **﴿قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم﴾**، قال: (**إذا غاب عنكم إمامكم فمن يأتيكم بإمام جديد**)[1].

وفي رواية أبي بصير عن الإمام محمد الباقر عليه السلام فقال: (**هذه نزلت في القائم، يقول: إن أصبح إمامكم غائباً عنكم لا تدرون أين هو فمن يأتيكم بإمام ظاهر، يأتيكم بأخبار السماء والأرض وحلال الله عز وجل وحرامه**، ثم قال عليه السلام: **والله ما جاء تأويل هذه الآية، ولابدَّ أن يجيء تأويلها**)[2]، أي: تطبيقها الفعلي، وقد جاء فعلاً بعد وقوع الغيبة التي نحن نعيش أفدح خسائرها المعنوية والمعرفية.

وقد يكون من تطبيقات الماء الغائر نفس حياة الإنسان عند انتهائها، فإنَّ الإنسان مخلوق بالأصل من الماء، وهو قوله تعالى: **﴿وَجَعَلْنَا مِنَ المَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾** (الأنبياء: ٣٠)، فالموت هو مصداق غور الماء المتمثّل بالحياة، فإذا حلَّ موعد الموت بأحدٍ فمن يأتيه بحياة جديدة؟ بقطرة ماء؟ بنسمة هواء؟ لا شيء سوى الحشر والنشر.

وهنالك أمثلة تطبيقية كثيرة، ذكر السيد الأُستاذ واحداً منها هو الأقرب للفهم، وذلك في قوله تعالى: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾** (النحل: ٤٣)، حيث ذكر أنَّ الوجه التطبيقي الأوّل لأهل الذكر هم أهل الكتاب، وقد استدلَّ لذلك، ثمَّ عرض الوجه التطبيقي الثاني لأهل الذكر وهم أهل البيت عليهم السلام، وقد استدلَّ

---

(١) الأصول من الكافي، للكليني: ج١، ص٣٣٩، ح١٤.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة، للشيخ الصدوق: ص٣٢٥، ح٣.

لذلك أيضاً[١].

وهنا نودُّ ذكر وجهين تطبيقيين آخرين لأهل الذكر، وهما:

الأوّل: هو إمكان تطبيق ذلك على المرجعية الدينية في عصورنا هذه، فهم المسؤولون من قبل الأُمة عمّا حكم به الشارع المقدَّس.

الثاني: هو إمكان تطبيقه على جميع أصحاب الاختصاص، فكلّ واحد منهم هو من أهل الذكر في مجاله، ولكن حيث إنَّ الآية الكريمة تدور حول أُمور عقدية دينية، فإنَّ المصداق الأوفر حظّاً هو المؤسّسة الدينية.

إذن، فالتطبيق بإيجاز شديد يُراد به رفع خصوصيات المورد الأوّل، أعني: مورد نزول الآية، ثمَّ يُصار إلى تطبيق ذلك المفهوم العامّ على مصداق جديد توفَّرت فيه ضوابط المفهوم، وهذا التطبيق الثاني لا يُتوقَّف عنده، ففي عصورنا هذه يُمكن تطبيق عنوان أهل الذكر على المرجعيات الدينية العليا، من هنا يتّضح أنَّ الاقتصار على الوجه التطبيقي الأوّل قصور في الفهم، كما أنَّ عدَّ التطبيق الثاني أنّه الوجه التفسيري الوحيد قصور آخر في الفهم، كما أنَّ تصوُّر وجه التنافي بين الوجهين قصور أعظم من الأوّلين.

نموذج تطبيقي لعصرنة النصّ القرآني

إنَّ القرآن الكريم مُتحرِّك كالحياة، فهو على حدّ تعبير الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (**حيٌّ لم يمت، وإنَّه يجري ما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا**)[٢]، وهذه الحياة وذلك الجريان لا يُمكن تصوّرهما مع بقاء شخص المصداق في دائرة الانحصار، وإلا فالباب مُشرع مع وجود المناسبة والضابط .

---

(١) سيأتي ذلك في الفصل الثاني من الباب الأوّل من الكتاب، وتحت عنوان: (التطبيق).

(٢) تفسير العياشي: ج٢، ص٢٠٤.

فحياة النصِّ إنما تتجلّى من خلال الالتزام بالظهور المكثّف في أكثر من مصداق، وإلا سوف نلحظ احتضار النصّ وموته، ولذلك نجد الإمام الصادق عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَن يُوصَلَ﴾ (الرعد: ٢١) يقول: (**نزلت في رحم آل محمد عليهم السلام وقد تكون في قرابتك، فلا تكونن ممّن يقول للشيء: إنه في شيء واحد**)[1]، وعليه فإنَّ دوائر التطبيق مع حفظ الضابط مُشرعة، وبانفتاح أبواب التطبيق سوف تنتهي وتتحجّم أزمة قراءة النصّ، وتضعف احتمالات وقوع التنافي، حيث سوف يثبت لدينا بأنَّ المضامين القرآنية غير محدودة الآفاق، جارية في الخلق مجرى الليل والنهار، أي مادامت السماوات والأرض، وبهذه الصور الانطباقية المستمرّة وعدم انغلاق الدوائر المصداقية سوف نلحظ الانفتاح المعرفي القرآني، ونعيش المعنى الحقيقي لدور الهداية الذي يضطلع به القرآن الكريم، وفقاً لهذه الحقيقة القرآنية التي يُمكن تسميتها بعصرنة النصّ.

آية الكرسي عرض لمنظومة تفسيرية جديدة

في هذه الآية الكريمة حاول سيّدنا الأُستاذ جادّاً الاقتراب من وحي النصّ بعرض منظومة تفسيرية ترتيبية طولية، تنطلق من التفسير المفرداتي وتنتهي بالوجوه التأويلية للنصّ مروراً بالعرض الجُملي والموضوعي للنصّ.

إنها محاولة فريدة تستحقّ منّا المتابعة والتأمّل، وقد حاولنا من خلال تسجيل هذه المنظومة التفسيرية الارتقائية أن نتعايش مع أجواء النصّ أكثر من التعايش مع أجواء القراءة، فإنَّ من أهداف هذا السفر القيِّم: التعاطي مع النصّ لا مع قارئه، وهذا ما حدا بنا للقول بأنَّ هذه القراءة الحيدرية قد اقتربت بنا كثيراً من وحي النصّ، ونحن نعني ما نعني، ونعي ما نقول.

---

(١) الأُصول من الكافي: ج٢، ص٢٠٢، ح ٢٨.

إنها محاولة جادّة تسير باتّجاه تقديم رؤية تمتلك المؤهّلات للتعاطي مع نصّ غير محدود في معطياته، تضيق العبارة عن ترسيم حدودها في هذه السطور، فهي كما تقدّم من قول النفري: (إذا اتّسعت الرؤية ضاقت العبارة).

وقد وقعت هذه المنظومة التفسيرية، الجمّة بمعطياتها، في خمسة عشر فصلاً، مُتميّزة في موضوعاتها، متواصلة ومترابطة في أهدافها، منتهية إلى الهدف الأعلى والأجلّ وهو فهم النصّ والتدبّر فيه، وقد انتظمت هذه الفصول الخمسة عشر في ثلاثة أبواب جامعة لموضوعات فصولها، فكان الباب الأوّل تمهيدياً في معظم فصوله وعناوينه، وقد ضمّ خمسة فصول كُرِّست للتعريف بمعظم ملامح نظريته التفسيرية.

وكان الباب الثاني مُكرَّساً لتفسير آية الكرسي بأساليبه الثلاثة، المفرداتي والتجزيئي والموضوعي، وهو أوسع الأبواب فصولاً، حيث ضمَّ سبعة فصول، فصل يدور حول محورية آية الكرسي، والأُخرى تفسيرية، اثنان للتفسير المفرداتي وثالث للتفسير التجزيئي مُوزَّع على مقاطع ثلاثة، وثلاث للتفسير الموضوعي.

في حين اقتصر الباب الثالث والأخير على فصلين، الأوّل اختصَّ بتأويلات آية الكرسي، والتي تختلف بطبيعة الحال عن مُعطيات النظرية التفسيرية والتأويلية التي أصَّل لها السيد الأُستاذ في البابين الأوّل والثاني من هذا الكتاب، فهنالك قسمان من المُعطيات، الأوّل ـ وهو الأهمّ ـ يتعلّق بنظريته التفسيرية والتأويلية، والآخر يتعلَّق بآية الكرسي، وكان الفصل الثاني من الباب الثالث ـ وهو الفصل الأخير من الدراسة ـ مُختصّاً بجديد الكتاب، حيث ضمَّ كلّ ما هو جديد في دراسات وبحوث هذا الكتاب، فاشتمل على جديد النظريتين التفسيرية والتأويلية، وجديد تطبيقاتها في حدود آية الكرسي.

هذا، وقد تمَّ عرض المعطيات الأُولى للنظريتين بصورتين، تفصيلية تتمثّل

بمعظم فصول الكتاب، وأُخرى بصورة إجمالية على شكل مراتب، كلّ مرتبة أُدرجت في ذيل كلّ فصل تحت عنوان: معطيات الفصل.

ومن الواضح بأنَّ هذه الطريقة الفريدة الجديدة تكشف عن مكنة وسلطنة اتّصف بها السيد الأُستاذ في عرض مطالبه بهذه الشاكلة القرآنية المُشار إليها في قوله تعالى: ﴿**الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾ (هود : ١)، ولكنه ارتأى التفصيل أوّلاً للتأصيل، ثمّ الإجمال للمّ الأطراف والتذكير.

وسيلمح القارئ المتخصِّص جملةً غير قليلة من الاصطلاحات الجديدة والرؤى الخلّاقة والأُطروحات البكر التي تنمّ عن هيمنة معرفية وسلطنة تنظيمية جديرة بالاهتمام والدرس والتدريس.

ونظراً لكثرة المطالب والفوائد الواردة في هذا السفر الجليل ارتأينا الكتم وترك الفرصة كاملة للقارئ المتخصّص وغير المتخصّص أيضاً للأخذ بما سيقف عليه، وكلّ بحسبه، وعسى أن نُوفَّق لتتميم هذا السير المعرفي في رحاب كتاب الله العزيز، فإنَّ السير والتدبّر فيه جُنَّة وجَنَّة.

وينبغي التنبيه إلى مسألة مهمّة جدّاً تتعلّق بالبيانات التوضيحية المذكورة في الهوامش، فإنها على قسمين، الأوّل للسيد الأُستاذ نفسه، وقد أثبتنا في ذيل كلّ هامش بياني له كلمة: (منه «دام ظله»)، وأحياناً نُعبّر في مطلع الهامش: (قال السيد الأُستاذ)، ليكون القارئ على بيّنة من ذلك، وأما البيانات الأُخرى التي لم تُذكر فيها هذه الكلمة فهي لِمُقرّر هذه الأبحاث الشريفة.

ولله الأمر والمنّة من قبل ومن بعد.

طلال الحسن

قم المقدّسة / ١٤٣٢ هـ

الباب الأول

بحوث تمهيدية

وفيه فصول خمسة

- الفصل الأوّل: بحوث تمهيدية بيانية.
- الفصل الثاني: بحوث تمهيدية تبيينية.
- الفصل الثالث: عُمقُ المفردة القرآنية عُمقٌ للنصّ.
- الفصل الرابع: ضوابط أُخرى لقراءة النصّ.
- الفصل الخامس: وحدة القرآن وترابطه.

الفصل الأول

بحوث تمهيدية بيانية

- توطئة.
- القرآن لغةً واصطلاحاً.
- التفسير وأهمّيته.
- المنهج وأهمّيته.
- الاتّجاهات وأثرها على العملية التفسيرية.
- مناهج التفسير.
- الفرق بين المنهج والأسلوب التفسيريين.
- الأسلوب التركيبي.
- المنهج والأسلوب المتّبعان في آية الكرسي.
- التأويل ووجه الحاجة إليه.
- معطيات البحوث البيانية.

بحوث تمهيدية بيانية

توطئة

القراءة التفسيرية - فضلاً عن التأويلية- للنصوص القرآنية تحتاج إلى إلمام كبير بمجموع المقدّمات التفسيرية، والتي منها - بل أهمّها- الوقوف على المناهج التفسيرية، والإلمام بمجموعة نكات، هي الأُخرى منهجية أيضاً، بمعنى أنها تُشكّل حلقات وصل مع أصل المنهج التفسيري الـمُنتخب.

وقد ارتأينا ونحن نُقدّم ثاني أعمالنا التفسيرية في (آية الكرسي) أن نقف عند مجموعة مقدّمات تفسيرية تمهيدية تقع بصورة عملية في مجريات العملية التفسيرية، والتي من جملتها - إن لم يكن أهمّها- المناهج التفسيرية، وبمعيّتها مجموعة مقدّمات تمهيدية أُخرى تدخل بشكل صميمي في رسم ملامح الرؤية التفسيرية؛ ومن هنا لا ينبغي توهّم مقدَّمية هذه المقدّمات التمهيدية لتفسير آية الكرسي فحسب، وإنما هي مقدّمات تمهيدية للعملية التفسيرية التي نستهلّها بتفسير آية الكرسي.

وسوف يلمح القارئ - لاسيّما المتخصّص- عرضاً ومضموناً غير تقليديين في تصوير المقدّمات التفسيرية، وقد وجدنا الفرصة سانحة للخروج من بعض الأُطر التقليدية بما ينسجم ورؤيتَنا التفسيرية.

ولا ينبغي الإغفال عن أهمّية القراءة التفحّصية لموضوعات هذه المقدّمات التفسيرية، لاسيّما فيما يتعلّق بالفهم التفسيري للمفردة القرآنية وأثرها الجليّ على معطيات العملية التفسيرية، رغم ما نراه ونلتزم به من أولوية التفسير بالأُسلوب الموضوعي الذي ربما يتوهّم البعض من أنه أُسلوب يغضّ الطرف عن البحث بعمق في المفردات القرآنية، أو أنه يُعطي الأولوية لصورة النصّ لا

للمفردة، ولا ريب بأنّ ذلك فهم خاطئ يُسقط صاحبه في يمٍّ شديدة أمواجه ـ أعني: المطالب القرآنية ـ كثيرة مزالقه، وليس هنالك أرضيه تجعله يتحرّك بثبات غير استيعابه لصورة ومادّة المفردة القرآنية، وهذا ما جعلنا نتوسّل أُسلوباً جامعاً، وهو الأُسلوب التركيبي الذي سوف يأتي بيانه عما قريب.

والذي نأمله في هذا العرض المقدّماتي هو أن يكون موفّقاً ونافعاً في توجيه العملية التفسيرية، ورسم خطوات جديدة تُسهم ـ بقدر ما تُعطي ـ في بلورة الذاكرة التفسيرية المعاصرة بما ينسجم وطموحات الحركة التفسيرية المعاصرة التي تُحاول أن تشقّ لها طريقاً يُجنّبها الوقوع في الاجترارات التفسيرية التي عادةً ما تجعل للعملة وجهاً واحداً فقط .

القرآن لغةً واصطلاحاً

القرآن كلمة عربية أصيلة[1]، وهي مصدر على زنة (فعلان)، تأتي بمعنى:

١. القراءة. ٢. الجامع.

وبناءً على الأوّل تكون كلمة القرآن مصدراً لـ: قرأ، وعلى الثاني تكون مصدراً لـ: قرأت الشيء، أي جمعت بعضه إلى بعض[2].

وفي ذلك يرى البعض أنّ تسمية هذا الكتاب قرآناً من بين كتب الله لكونه جامعاً لثمرة كتبه[3]، لقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُوْلِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَى وَلَـكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ **(يوسف: ١١١)**.

---

(١) ادّعى بعض المستشرقين أنّ لفظة القرآن كلمة سريانية أصلها من (قريانه) بمعنى القراءة، وهي دعوى لم تقم على دليل. انظر: قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية للدكتور فضل حسن عباس: ص٢٥–٢٦.

(٢) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج١، ص٤١.

(٣) انظر: مفردات ألفاظ القرآن للعلامة الراغب الأصفهاني: ص٦٦٩، مادّة (قرأ).

ولعلّ اللغة تُساعد على المعنى الثاني[١].

ولا يخفى أنّ القرآن الكريم بنكتة كونه تبياناً لكلّ شيء، لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (**النحل: ٨٩**)، يقتضي أن يكون جامعاً لكلّ شيء ولو إجمالاً، وهذه البيانية الشاملة منسجمة مع المعنى الثاني، كما هو واضح؛ بل إنّ المقاصد المعرفية المتنوّعة الأبعاد للقرآن الكريم تقتضي هي الأُخرى معنى الجامعية لا مجرّد القراءة اللفظية والمقاطع الصوتية، وسوف يتضّح لنا هذا المعنى في جملة من أبحاث هذا الكتاب.

هذا فيما يتعلّق بالمعنى اللغوي لكلمة القرآن، وأمّا المراد به اصطلاحاً فهو الكتاب الإلهي المنزّل على قلب النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وبذلك صار القرآن علَماً لهذا الكتاب.

وقد وردت هذه اللفظة الكريمة في أكثر من ستّين مورداً في القرآن الكريم، كما قد وردت ألفاظ أُخرى للقرآن الكريم يراد بها جميعاً نفس القرآن الكريم مع لحاظ بعض الخصوصيات فيها كالفرقان والكتاب والذكر.

التفسير وأهميته

(التفسير في اللغة: الإيضاح والتبيين، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً**﴾ (**الفرقان: ٣٣**) أي: بياناً وتفصيلاً، وهو مأخوذ من الفسر، بمعنى الإبانة والكشف)[٢]، ولذا يقال: أسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفته. وفي القاموس المحيط: (الفسر: الإبانة وكشف المغطّى كالتفسير)[٣].

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس: ج٥، ص ٧٨-٨٨.

(٢) تفسير الثعالبي: ج١، ص٤٠.

(٣) القاموس المحيط للفيروز آبادي: ج ٢، ص١١.

وأمّا في الاصطلاح فرغم وقوع الاختلاف في تعريف التفسير وحدّه إلاّ أنّه من الممكن الخروج بجامع مشترك يُقرّب لنا مضمون البحث التفسيري وذلك من خلال الموضوع الذي تدور حوله جميع مسائل التفسير وخصوصياته، وهو القرآن الكريم[١].

فالقرآن الكريم وهو كلام الله سبحانه المُنَزّل على قلب النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله، ﴿نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ (البقرة: ٩٧)، هو مادّة البحث التفسيري، وبصفته كلام الله سبحانه فإنّ البحث التفسيري سوف يدور حول بيان المراد من كلامه سبحانه في حدود النصّ القرآني[٢]، وفي حدود المكنة

---

(١) من جملة ما عُرّف به التفسير هو أنه: (بيان معاني الآيات والكشف عن مقاصدها ومداليلها). «انظر: الميزان في تفسير القرآن للعلامة الطباطبائي: ج ١، ص٣».

وهذا التعريف رغم جودته إلّا أنّه يغفل مقاصد السور التي لها لحاظ تفسيريّ بما هي وحدة نصّية غير ما تقدّمه آياتها مستقلّة، كما أنّه يغفل حقيقة الترابط بين الآيات والسور في رسم موقف لا يمكن التوصّل إليه بنظرة تفسيرية تجزيئية. وقد ذهب البعض الى أنّ التفسير هو (كشف القناع) دون أنّ يعيّن لنا المنكَشف عنه ما هو؟! والمظنون أنّ مرادهم هو خصوص معنى اللفظ، مع أنّ التفسير شأنه أعظم من كشف معنى اللفظ الذي لا يعدو دائرة اللغة. وأيضاً: (هو إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز). «انظر: البيان في تفسير القرآن للسيد الخوئي: ص٣٩٧».

ولعلّ أفضل ما عُرّف به التفسير هو (ما يبحث فيه عن مراد الله تعالى من قرآنه المجيد)، انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٦، ص١٥٩. والأمر سهل بعدما اتّضح لنا المراد من العملية التفسيرية في ضوء ما أفاده السيد الأستاذ الحيدري.

(٢) لإخراج الحديث القدسي، فهو كلام الله أيضاً إلّا أنّه يفترق عن النصّ القرآني في كون الحديث القدسي صادراً عن الله سبحانه في مضامينه ومعناه دون ألفاظه، وأمّا النصّ القرآني فإنّه كلام الله سبحانه لفظاً ومعنى، ولا يبعدُ أن يتفّق في بعض الأحاديث القدسية وحدة جهة الصدور في اللفظ فيكون صادراً عن الله سبحانه لفظاً ومعنى.

البشرية والسعة المعرفية للمفسّر[١]، ومعرفة المراد من كلام الله سبحانه غاية شريفة بل من أشرف الغايات.

والفرق جليّ بين المراد من كلامه وبين المراد من كلماته، فالكلمات تعني البحث اللغوي في دائرة الوجود اللفظي للقرآن الكريم، وأمّا كلامه فإنّه يعني البحث في مضامين الجُمل والآيات والسور، والمضامين المشتركة في وحدة موضوع واحد، وإن كانت منتشرة بين دفّتي الكتاب[٢].

فالكلمة القرآنية وإن كان لها نحو شركة في تركيبة الجملة إلّا أنّها لا تمثّل هدفاً قرآنياً ولا تشكّل مقصداً تفسيرياً بحدّ ذاتها، بخلاف الجملة القرآنية فإنّها تمثّل هدفاً قرآنياً ومقصداً تفسيرياً، كما أنّ الجملة القرآنية لا تمثّل هدفاً غائياً وإنّما هي حلقة تشترك مع حلقات أُخر في رسم الموقف القرآني إزاء موضوع من موضوعات القرآن المبحوث فيها.

إنّ العملية التفسيرية ينبغي أن تحقّق أهدافاً أساسية، وأُخرى فرعية (عامّة وخاصّة)، وإلا فإنّها لن تكون عملية مُبرّرة ومطلوبة البتّة.

أمّا الأهداف الأساسية، فمن قبيل:

١. معرفة مراد الله سبحانه وتعالى إجمالاً وتفصيلاً في حدود القرآن الكريم، والذي في ضوئه تتحرَّك جميع المنظومات المعرفية.

---

(١) إنّ القرآن الكريم يشتمل على معانٍ ومعارف عظيمة ذات مراتب كثيرة، منها ما يمكن التوصّل إليها والتوفّر عليها وهي المراتب المعرفية الداخلة في دائرة الحصول، ومنها ما يقع في دائرة الحضور، وهي على قسمين: الأوّل منهما يتوصَّل ويتحقّق بها من انفتحت أمامه نافذة الغيب والشهود وبقدر سعته المعرفية، والثاني منهما خاصّة بمن تحقّق بالولاية العظمى وهي دائرةٌ شرطُ الداخل فيها العصمة. وحيث إنّ التفسير بمعانيه الأوّلية ينحصر بدائرة الحصول فإنّ المفسّر مع بذل جهده وجهيده يبقى استظهاره غير مقطوع بمطابقته للواقع الفعلي.

(٢) سيتّضح ذلك جلياً في أبحاث لاحقة عند تناول المنهج التفسيري الموضوعي.

٢. جعل مرجعية القرآن الكريم أقرب إلى التطبيق، تحقيقاً لجدوائية القراءة التحقيقية فيه ومقاصده الفعلية.

٣. بيان التدرّج المعرفي الذي اعتمده القرآن الكريم في لغة الخطاب، تحصيلاً لمقام القارئ المتخصِّص، والقارئ المُثقّف، والقارئ العادي.

وأمّا الأهداف الفرعية العامّة، فمن قبيل:

١. توطيد العلاقة بين المخاطِب والمخاطَب.

٢. تحريك الأمّة باتّجاه مسؤولياتها المصيرية تجاه الخالق والمخلوق.

وأمّا الأهداف الفرعية الخاصَّة، فمن قبيل:

١. تقديم رصيد معرفي يستفيد منه أرباب العلوم المختلفة لاسيّما في العقيدة والفقه.

٢. بيان عظمة الإعجاز القرآني، بكلّ آفاقه ومجالاته، لاسيَّما العلمية منها والغيبية.

٣. بيان دور القرآن في حفظ الأمّة والإسلام من الذوبان في الأمم والأديان الأُخرى، فالإسلام هويّته الأُولى قرآنية، وهذه الهويّة تمتلك من الحصانة المُؤثِّرة غير المُتأثِّرة ما يجعلها تمتلك زمام المبادرة في التغيير، ابتداءً وانتهاءً.

ومن مجموع هذه الأهداف الأساسية والفرعية بقسميها يتبيّن لنا الدور المعرفي التأسيسي الذي تقدّمه لنا العملية التفسيرية وما يترتّب على هذا الدور الأساسي والخطير ـ معرفياً وعملياً ـ من نتائج يتحرّك في ضوئها الإنسان بصورته الفردية والمجتمع بصورته الجماعية.

إنّ القراءة الجدّية لمجتمعاتنا الحاضرة هي بدورها تكشف لنا ما يحيط بهذه المجتمعات من امتيازات وقدرات وأمراض وعاهات، ولكن دون أن تقدّم لنا الضوابط والقواعد العامّة لحفظ نقاط القوّة وردم نقاط الضعف، لأنّها قراءة ـ أيّاً كانت منطلقاتها ـ لا تحمل في رحمها حلولاً جذرية لانتشال

الأمّة من غيبوبة الجهل بامتيازاتها وقدراتها فضلاً عن إيجاد الحلول الناجعة لأمراضها وعاهاتها.

من هنا نفهم امتياز معطيات القراءة القرآنية للإنسان والأمّة عن القراءات الأُخرى، فالقراءة القرآنية للإنسان والأمّة تحمل في رحمها بيانات تغلق أبواب الجهل وتردم نتوءات الانحراف المعرفي والسلوكي.

فهي ليست قراءة استكشافية لما عليه الإنسان والمجتمع، وإنّما هي قراءة إصلاحية تضع الإنسان والمجتمع على المحجّة البيضاء والصراط المستقيم، ومن هنا يتّضح لنا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام وهو يصف القرآن الكريم: (... **ولا تُكشف الظلمات إلّا به**)[1]، وبذلك تبرز لنا أهمّية القراءة القرآنية وأهمّية التفسير الذي يعتبر أداة أوّلية وضرورية في إبراز وبيان القراءة القرآنية.

إنّ ابتعاد الأمّة نسبياً عن لغتها ودينها وتراثها ليس هو الملاك الأوحد في توطيد العملية التفسيرية والدعوة للاهتمام بها، فإنّ هنالك عاملاً أهمّ من كلّ ذلك يحتاجه الإنسان المسلم في كلّ مكان وزمان وهو استجلاء الموقف القرآني في الرؤية الكونية الإلهية، وبيان كيفية ارتكاز هذا الموقف على محور أساسي يُنطلق منه في جميع الجزئيات المعرفية للرؤية الكونية وهو معرفة الله سبحانه التي هي مرتبة معرفية أُخرى غير ما يُتداول في المصنّفات العقدية والفلسفية من إثبات وجود الواجب وتوحيده[2].

---

(١) نهج البلاغة، تحقيق الشيخ محمد عبده: ج١، ص٥٦.

(٢) هنالك مراتب معرفية طولية ثلاث، وهي:

أ) إثبات وجود الواجب.

ب) توحيد الواجب.

ج) معرفته.

يُرجع في تفصيل المسألة إلى كتاب (معرفة الله) للسيد كمال الحيدري.

وسوف يجد المتتبّعُ السعيَ الحثيث في أبحاث آية الكرسي التفسيرية نحو إبراز الهدف الأقصى من سائر المعارف الإلهية وأصل الخلقة والوجود وهو معرفة الله سبحانه، فآية الكرسي تحاول أن تُوجز لنا ذلك الهدف المعرفي الغائي، وسوف نُوضّح ذلك جلياً عند الشروع في تفسيرها حيث سيتأكّد لنا آنذاك أنّ القرآن الكريم ـ باعتباره طريقاً معرفياً إلى الله تعالى[1] ـ بصفته الكلّية يهدف إلى تحقيق البعد المعرفي الغائي الكامن في معرفة الله سبحانه، وأنّ هذه المعرفة الغائية انبسطت في النصّ القرآني ابتداءً من بائه إلى سينه[2]، لينقطع بعدها السؤال عن حصول التحقّق المعرفي، وحيث إنّ هذا الانبساط[3] لا يتسنّى لكلّ أحد إلّا ﴿**لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**﴾ (ق: ٣٧)، وكان ذا حظّ عظيم، فقد وضعت علائم ودلالات عليه أوجزت لنا ذلك السفر المعرفي، ومن جملة علائمه المعرفية آية الكرسي.

بعبارة أخرى: إنّ القرآن الكريم وضع في سلّمه المعرفي كمّاً كبيراً من المفاتيح المعرفية على صعيد التحقيق والتحقّق معاً لتحقيق هدفه المعرفي الغائي ـ كما هو واضح ـ الذي به تكتمل الرؤية الكونية الإلهية.

وعلى أيّ حال، فقد تبيّن لنا ممّا تقدّم أنّ الرؤية الكونية الإلهية لا تنفكّ أبداً عن المعطيات المعرفية القرآنية، والقراءة القرآنية يعسر الوصول إليها بدون العملية التفسيرية، وبذلك تتبلور لنا أهمّية التفسير وتشكّل لدينا رؤية

---

(١) للوقوف على طريقية القرآن الكريم إلى معرفة الله سبحانه ينظر: كتاب (معرفة الله)، المصدر السابق: ج٢، ص١٣٧.

(٢) (من بائه) إشارة إلى باء البسملة، وهو أوّل حرف في القرآن الكريم، و(إلى سينه) إشارة إلى سين الناس، وهو آخر حرف في القرآن الكريم.

(٣) المراد بالانبساط هو السعة المعرفية التي أشرقت في باء البسملة الأُولى واكتملت في سين الناس من آخر كلمة منه.

جديدة لذلك، وهذا بدوره يُفضي إلى تعميق وترسيخ مسؤوليتنا المعرفية تجاه هذا النمط المعرفي، وأعني به عملية التفسير.

المنهج وأهميته

بعد أن اتّضحت لنا أهمّية العملية التفسيرية وكونها تمثّل ركناً أساسياً في بلورة القراءة القرآنية ينقدح أمامنا سؤال على مستوى عالٍ وكبير من الأهمّية، وهو: إنّ المناهج التفسيرية كثيرة، فأيّ منهج تفسيري يكفل لنا ذلك الهدف المعرفي القرآني؟

قبل الإجابة عن ذلك ينبغي لنا أوّلاً أن نُسلّط الضوء على حقيقة المنهج وأهمّيته، ثمَّ نعرّج على المناهج التفسيرية المتداولة بما ينسجم مع خطّة وأهداف الكتاب.

أمّا المنهج فيُراد به لغةً: الطريق الواضح[1]، وفي الاصطلاح: طريقة الاستدلال أو الكيفية المعتمدة في الاستدلال على إثبات المطلوب، فمن يعتمد الأدلّة العقلية في إثبات المطلوب منهجه عقلي كما هو الحال في فلسفة المشّاء، ومن يعتمد الأدلّة النقلية في ذلك فمنهجه نقلي، ومن يعتمد التجربة في إثبات مدّعاه فمنهجه تجريبي، وهكذا. وكلّ من أصحاب هذه المناهج المختلفة يقيم الدليل على مدّعاه، ومع غياب الدليل يكون غياب المنهج، فالمنهج يراد به الدليلية بنحو ما، فكما أنّ الدليل هو الطريق الواضح لإثبات المدّعى فكذلك المنهج.

ومعنى كون الإنسان يُفتي أو يدّعي بدون دليل هو أنّه بدون منهج، فالمنهج هو مجموعة القواعد أو الضوابط المُفضية إلى نتائج حتمية لها عند عدم وقوع الخطأ في استعمالها.

ومن هنا نعرف أنّ ما يقع في قبال المنهج هو عينه ما يقع في قبال الدليل،

---

(١) انظر: الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري: ص٢٩٨.

وبذلك يتّضح لنا أهمّية المنهج في البحث العلمي، فمن سلك طريقاً بحثياً علمياً دون أن يُحدّد له منهجاً في رتبة سابقة، وقع في الهلكات المعرفية ولا يزيده البحث في إثبات مدّعاه إلّا بُعداً عنه، وهو مصداق لِما يُروى: (**العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير إلّا بُعداً**)[1]، والبصيرة في المقام هي المنهج والدليل.

ولا يخفى أنّ تحديد المنهج المتبّع بحثياً في رتبة سابقة، لا يقلّ أهمّية عن نفس المنهج؛ فإنّ الوقوع في فوضى الأدلّة بسوقها كيفما اتّفق سوف يُفسد العملية الاستدلالية حتى مع كون الأدلّة متقنة بحدّ ذاتها.

إنّ موقعية المنهج في العملية الاستدلالية عموماً وفي العملية التفسيرية خصوصاً، يكشف النقاب لنا عن الفوضى البحثية التي وقع فيها عدد كبير من أعلام المسلمين في مصنّفاتهم المختلفة وفي مختلف المجالات.

وإذا جاز لنا تقسيم العرف إلى عرف عامّي وآخر خاصّي علمائي، فإنّ نسبة كبيرة من مصنّفات علماء المسلمين قد سلك فيها أصحابها العرف الخاصّي في عرض أفكارهم وأخذ النتائج عنها، وهذا السير المعرفي غير المنهجي لا يعفيهم من مسؤولية إعادة النظر فيما كتبوه، فإنّ العرف الخاصّي لا يُصحّح العمل به لعدم ارتكازه على ضوابط صحيحة، ولذا تجد في أبحاث علم أصول الفقه ـ مثلاً ـ مجموعة غير قليلة من المسائل الفلسفية والمنطقية والكلامية والرجالية واللغوية[2]، وهذا الاضطراب المنهجي نتج عنه مشاكل معرفية

---

(١) الأصول من الكافي: ج١، ص٤٣، ح١.

(٢) لا يخفى على المتتبّع وقوع الخلط الكبير والفوضى التصنيفية في أكثر مصنّفات العلوم الإسلامية، حتى أنّ البعض يتعذّر باقتحام أبحاث أجنبية عن محلّ كلامه بأعذار لا تمتّ إلى العملية الاستدلالية بصلة، كاستجابة المصنّف لمن لا يسعه ردّهم، ولعلّ الطلب منه – على فرض وقوعه – واستجابته لهم يدخلان ضمن خطوط ومقوّمات العرف الخاصّي!

كثيرة حتى وقع الخلاف بينهم في نفس تعريف علم الأصول.

وهذا الحال نجده في علوم اللغة وغيرها من العلوم التي أُسّست وصُنفّت على أساس عرفيٍّ خاصّيٍّ، أو على أساس فوضويّ في تداخل المناهج.

إنّ العرف الخاصّي لا يمكن أن يكون بحدّ ذاته منهجاً مستقلاً؛ لافتقاره إلى ضوابط وقواعد واضحة، ولا ريب أنّ هذه الفوضى المعرفية والانسياق وراء عُرف غير منهجي لم تخلُ منه العملية التفسيرية في جميع مراحلها التأريخية، سواء كان ذلك في مرحلة التأسيس لها أو في مرحلة رصد وضبط مسائلها، أو في مراحله المتأخّرة التي أبرزت لنا عيّنات محدودة جدّاً حاولت جادّة أن تُمنهج أبحاثها وتسلك طريقة مُثلى في تقصّي الحقائق القرآنية، ولعلّها قد نجحت بنسب مختلفة، ولذا فهي وإن كانت محاولات ناجحة وجادّة إلاّ أنّها لا زالت فتيّة في عالم التفسير.

ولعلّنا سوف نقف بشيء من التفصيل في تنضيج هذا الهدف المعرفي - الذي حاولنا الإشارة له وهو ضرورة المنهج وأهمّيته- في أبحاثنا اللاحقة لما يترتّب عليه من نتائج معرفية هي غاية في الأهمّية، أهمّها الوصول إلى مقاصد العلم المبحوث فيه بصورة سليمة ووجيزة.

خطورة الاتجاهات على العملية التفسيرية

إنّ جميع الإسقاطات الفردية والاجتماعية والعقدية والظروف الآنية المحيطة بكلّ عصر تُسهم في تكوين الاتّجاه الذي يسوق المُفسّر إلى توجيه النصّ نحو نتائج قبليّة أملتها الالتزامات السابقة.

فالاتّجاه يتخلّف موضوعياً عن المنهج في التعاطي المعرفي مع النصّ القرآني، ففي الوقت الذي يؤدّي فيه المنهج دوراً إيجابياً في السير مع النصّ القرآني لاستجلاء معانيه، يقوم الاتّجاه بدور مغاير ومختلف تماماً حيث يقوم صاحب الاتّجاه بالسير مع مرتكزاته واعتقاداته القبلية في تطويع النصّ القرآني

باتّجاه نتائج حدّدتها قبلياته، ممّا يعني أنّ الحصيلة التفسيرية التي يخرج بها صاحب الاتّجاه في مساحة واسعة منها تمثّل انعكاساً فعلياً لمتبنّياته القبلية.

جدير بالذكر: أنّنا إذا ما استقرأنا الكتب التفسيرية، وقرأناها بدقّة وتمحيص، فإنّ القليل منها يخرج عن دائرة الاتّجاهات وبنسب مختلفة، فتجد بعضاً منها مكرّسة لخدمة أهداف وأغراض عقدية وأُخرى فكرية بل تجد في بعضها أهدافاً وأغراضاً أُخرى سياسية أو عصبية ـ قبلية.

وعلى أيّة حال، فإنّ تجريد النفس عن المتبنّيات العقدية والاجتماعية والفكرية والسياسية في رتبة سابقة على العملية التفسيرية أمر صعب وشاقّ جدّاً، إن لم يكن عسيراً، لاسيّما مع حصول حالة انغلاق معرفي على المتبنّيات الفردية وعدم تقبّل القراءات المقابلة جملةً وتفصيلاً.

إنّ خطورة الاتّجاهات تكمن في كونها تحاول عابثةً تقديم رؤية كونية إلهية مدّعية أنّها قائمة على النصوص الشرعية، فتُوقع طبقةً من الأمّة في الهلكة والضلال. من هنا يتعيّن على القارئ عموماً والمتتبّع خصوصاً الالتفات إلى المصادر المعرفية في العلوم الإسلامية عموماً وفي المصادر التفسيرية خصوصاً، وينبغي الالتفات إلى خطورة الموقف والتعاطي معه وفق ما تقتضيه المسؤولية الشرعية والمعرفية تجاه الأمّة.

ولعلّ من مخاطر الاتّجاهات أنّها تأخذ بأصحابها قسراً نحو التفسير بالرأي الذي تظافرت الروايات الصحيحة على ذمّه وتحريمه، ومن المخاطر الأُخرى التي لا تقلّ خطورة عمّا تقدّم أنّ هذه المجاميع التفسيرية الداخلة في دائرة الاتّجاهات عادةً ما تشكّل ثقلاً كبيراً ومساحة واسعة في تكوين الشهرة بل والإجماع أيضاً؛ ممّا يُوحي للخاصّة فضلاً عن العامّة شرعية مدّعياتهم وصحّة متبنّياتهم، وبذلك تُوفّر الدواعي للالتزام بها من قبل المتأخّرين عنهم.

وقد جرت محاولات عديدة لإضفاء صبغة علمية معرفية للاتّجاهات

التفسيرية من خلال إبرازها بعناوين مختلفة من قبيل المذاهب والمدارس، وما شابه.

وعلى أيّ حال، فانّ كلّ حركة تفسيرية لم تنطلق في ضوء منهج معتبر فإنّها سوف تُمثّل اتّجاهاً معيّناً تشكّل مردوداته السلبية الثقل الأكبر في ردم البناء المعرفي في العملية التفسيرية، وهذا ما يؤكّد لنا ما أفدناه من ضرورة الالتزام بمنهج تفسيري يُرشّد العملية التفسيرية ويجعلها مثمرة مُنتجة.

المناهج التفسيرية

بعد أن اتّضح لنا أنّ المنهج هو الطريق الواضح وأنّه الكيفية الاستدلالية على المطلوب، يمكننا الخروج بفهم واضح عن المنهج التفسيري، فهو الكيفية المعتمدة في كشف معاني القرآن الكريم ومقاصده، فإذا كانت العملية التفسيرية تُمثّل نفس الكشف عن مقاصد ومرادات القرآن الكريم فإنّ المنهج التفسيري هو الهيئة التي يقع عليها ذلك الكشف، فإذا كانت الهيئة والكيفية علمية بحثية تحقيقية فإنّ العملية التفسيرية سوف تكون مُمنهجة وإلّا فهي مجرّد ركام معلوماتي لا يزيد الباحث والمتوغّل فيها إلّا بُعداً عن هدفه المعرفي والعلمي الذي يصبو إليه من وراء العملية التفسيرية.

وعليه فحيث إنّ المنهج التفسيري هو الهيئة والكيفية الكشفية عن مقاصد القرآن الكريم فإنّ هذه الهيئة والكيفية قد اختلفت صورها ونتائجها، وهذا الاختلاف البحثي والنتائجي هو ما نُعبّر عنه أحياناً باختلاف مناهج التفسير؛ فالهيئات والكيفيّات التفسيرية تعني ـ تحديداً ـ مناهج التفسير أو مدارس ومذاهب التفسير ـ كما يرى البعض ـ التي اختُلِف في عددها وحقيقتها.

وفي هذا المضمار حاول جملة من أصحاب الفنّ في العلوم القرآنية أن يُقدّموا لنا دراسات جيّدة في مناهج التفسير حرصت على ضبط المناهج التفسيرية المعتمدة عند علماء التفسير؛ ولكن هذه الدارسات رغم جدّيتها وجدواها فقد توهّمت في قضية مهمّة، وهي: حصر المناهج والاتّجاهات التفسيرية بعدد معيّن

أبرزوا فيها مقوّماتها ونماذجها الصادرة في ضوئها، وهذا أوّل خطأ منهجي وقع فيه من صنّف في المناهج والاتّجاهات التفسيرية؛ فإنّ المناهج التفسيرية لا ينبغي حصرها بعدد معيّن إلّا من باب الاستقراء الناقص لما وقع منها دون الالتزام بالانتهاء عندها؛ وبكلمة واحدة لا يمكن عدّها وحصرها بما وقع منها وإلاّ فإنّ جملة منها قد جاءت متأخّرة، بل إنّ أكثرها لم يكن ملتفتاً إليه.

بعبارة أُخرى: إنّ جملة من مفسّري القرآن الكريم ـ إن لم يكن الأعمّ الأغلب منهم ـ يمارس العملية التفسيرية دون أن يحدّد في رتبةٍ سابقةٍ منهجاً تفسيرياً معتبراً يعتمده في كشف معاني القرآن، فغاية ما عنده هو كمٌّ معلوماتيٌّ ينهل منه ما يحتاجه في ضبط مقاصد الكتاب دون أن يكون هنالك ضوابط وقواعد واضحة في ذهنه ليُخرج بها ما شذّ عنها ويُدخل ما يصحّ بها.

وهذا يعني أنّ المناهج التفسيرية إنّما قُنّنت في مراحل متأخّرة جدّاً عن العملية التفسيرية التي انطلقت منذ عهد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

وقد عبّرنا عن كونها قد قُنّنت في مراحل متأخّرة؛ لأنها من حيث التأسيس والتأصيل ـ ولو على مستوى العمل بها لا التنظير لها ـ قد انطلقت مُتزامنة مع المراحل الأوّلية للعملية التفسيرية، فغاية ما أثاره مصنّفو كتب المناهج التفسيرية هو رصد تلك المناهج المبعثرة في المتون التفسيرية، ثمَّ تصنيف الكتب التفسيرية في ضوء ما رصدوه من مناهج، من قبيل تسمية تفسير العياشي وتفسير الصافي وتفسير البرهان وتفسير نور الثقلين[1]

(١) تفسير العياشي للشيخ أبي النضر محمد بن مسعود العياشي (ت: ٣٢٠هـ)، لم يصلنا من هذا التفسير سوى الجزء الأوّل والثاني. وأمّا تفسير الصافي فهو للشيخ المولى محسن الملقَّب بالفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ)، كان فقيهاً فيلسوفاً وعارفاً أخلاقياً كبيراً. وأمّا تفسير البرهان فهو للعلامة المحدّث السيد هاشم البحراني (ت: ١١٠٧هـ). وأمّا نور الثقلين فهو للشيخ عبد علي بن جمعة الحويزي (ت: ١١١٢هـ)، كان محدّثاً جليلاً.

بالتفاسير الروائية؛ أي أنّها قد اعتمدت المنهج الروائي في الكشف عن معاني ومقاصد القرآن الكريم، وهكذا في كون تفسير التبيان وتفسير مجمع البيان[1] قد سُلك فيهما المنهج العقلي الاجتهادي، وأنّ تفسير الميزان وتفسير آلاء الرحمن[2] قد سُلك فيهما منهج تفسير القرآن بالقرآن، وهكذا.

إنّ تحديد المناهج في معظم التفاسير المتقدّمة هو تحديدٌ بعد الوقوع[3]، سجّله مصنّفو أبحاث مناهج التفسير والمهتمّون بذلك، ولم يُعلم تحقيقاً أنّ أولئك الأعاظم قد قصدوا منهجاً معيّناً دون آخر.

وعلى أيّ حال، فإنّ ما نُريد أن ننتهي إليه هو أنّ تقسيم المناهج المتداولة في جملة من المصنّفات إنّما هي قسمة استقرائية وليست عقلية حصرية، كما هو واضح، ممّا يعني أنّ تأسيس الضابطة العامّة للتفسير ومنهجة التفسير في العملية التفسيرية لا تختصّ بمنهج دون آخر، ولا بمناهج دون أُخرى، ولا بما هو موجود آناً دون ما يمكن تأسيسه أو اكتشافه من مناهج تفسيرية أُخرى.

---

(١) تفسير التبيان لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥- ٤٦٠ هـ). وأمّا تفسير مجمع البيان فهو للشيخ أبي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت: ٥٦٠هـ).

(٢) تفسير الميزان للسيد العلامة محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ)، كان متكلّماً فيلسوفاً عارفاً ومفسّراً كبيراً. وأمّا تفسير آلاء الرحمن فهو للشيخ العلامة محمد جواد البلاغي (ت: ١٣٥٢ هـ). وأما مناهجهم التفسيرية (الروائي، والاجتهادي، وتفسير القرآن بالقرآن) فسوف يأتي إيضاحها بإيجاز مفيد.

(٣) يُستثنى من ذلك السيد الطباطبائي الذي صرَّح بمنهجه التفسيري في مقدَّمة الجزء الأوّل من تفسيره الميزان، وأيضاً في ضمن أبحاث الجزء الثالث منه. منه (دام ظله).
أقول: إنه قُدّس سرّه قد كتب مقدَّمته كما هي العادة الجارية في المصنَّفات، فيكون قد صرَّح بمنهجه بعد الانتهاء من العملية التفسيرية. نعم لو ثبت عنه أنه صرَّح في محضر درسه وقبل الشروع بتفسيره بأنه سوف يعتمد منهج تفسير القرآن بالقرآن فإنه سيتأكَّد لنا بأنَّ ما صرَّح به في مقدّمته كاشف عن اعتماده ذلك مسبقاً، وينبغي أن يُسأل في ذلك تلامذته المُبرَّزين.

ولسنا بصدد التأسيس لمناهج جديدة في هذه العُجالة التي قصدنا منها التمهيد لأبحاث تفسير آية الكرسي بقدر ما أردنا التنبيه والتنويه إلى بعض ما يتعلّق بالمنهج ومناهج التفسير، وستتّضح فيما بعد طريقتنا المثلى في قراءة النصّ القرآني، ومنها يُعرف الموقف النهائي من حقيقة المناهج وكيفية تطبيقها.

وأمّا مناهج التفسير التي تمّ رصدها، فهي:

١. منهج تفسير القرآن بالقرآن.

٢. منهج التفسير الروائي الأثري.

٣. منهج التفسير العقلي الاجتهادي.

٤. منهج التفسير العلمي التجريبي.

٥. منهج التفسير الإشاري .

٦. منهج التفسير بالرأي[1] .

٧. المنهج التفسيري الجامع.

وهناك أنماط تفسيرية اهتمّت بإبراز زاوية من مقاصد النصّ القرآني، من قبيل التفسير الأدبي والأخلاقي والفقهي، وغير ذلك ممّا هو مدوّن في متون المناهج التفسيرية.

أوّلاً: تفسير القرآن بالقرآن

وهو أوّل وأقدم المناهج التفسيرية قاطبة وأرفعها شأناً، فلا نكاد نجد مفسّراً قد تنصّل عنه حتى الذين اعتمدوا منهجاً خاصّاً بعينه كالتفسير بالمأثور وما شابه ذلك.

---

(١) ربّما يقال إن التفسير بالرأي لا يدخل ضمن ضوابط المنهج الاصطلاحي، فهو عملية تفسيرية غير ممنهجة، وعليه فلا ينبغي درجهُ ضمن مناهج التفسير. وجواب ذلك هو أنه سوف تكون هنالك وقفة جليلة لبيان ما يصحّ من هذا المنهج وما يبطل منه، وبلحاظ ما يصحّ منه سوف يكون منهجاً، فانتظر.

ويُراد به: أن تكون النصوص القرآنيـة بعـضها مُفـسّراً للـبعض، وإذا مـا عرفنا أنّ التفسير هو الكشف عن معاني ومرادات النصّ القرآني فإنّه في ضـوء هذا المنهج يكون النصّ القرآني المراد كشف معانيه مُنكشفاً ومُفـسَّراً ـ بـصيغة اسم المفعول ـ بنصّ قرآني آخر.

ولا ريب أنّ التفسير الموضوعي(1) للقرآن يعتمد اعتماداً أساسياً وجوهريـاً على منهج تفسير القرآن بالقرآن، ولذا فلا يمكن للتفـسير الموضـوعي تقـديم أيّ نتائج مفصلية ـ سواء كانت قبلية أو بعدية ـ دون التزوّد بهذا المنهج.

إنّ هذا المنهج الصحيح قد عمِل به رسول الله صلى الله عليه وآلـه وأهـل بيته عليهم السلام وجملة من الصحابة والتـابعين؛ ولأجـل أن تكـون الفكـرة عملية لتفسير القرآن بالقرآن نُقدّم أنموذجاً تطبيقياً يتعلّق بالليلة المباركة التي نزل فيها القرآن.

ففي قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ...**﴾ (**الـدخان: ٣**)، هنـا بعـد أن يكون قد اتّضح لدينا مرجعية ضمير النصب في جملـة (أَنزَلْنَـاهُ)، هـو القـرآن الكريم، سنقف أمام مقدار من الإبهام في المراد من هذه الليلة المباركة التي نزل فيها القرآن الكريم، فما هي هويّتها ؟ وما هو ظرفها؟

وهنا سوف نحاول رفع هذا الإبهام بواسطة نصّ قرآني آخر، وهـو قولـه تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾ (**القدر: ١**)، وبذلك يتبيّن لنـا أن هويّـة الليلـة المباركة هي ليلة القدر، وأمّا ظرفها فإنه يتّضح لنا من خلال نصّ قـرآني آخـر وهو قوله تعالى: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ**﴾ (**البقرة: ١٨٥**).

بهذا المثال التقريبي يتّضح لدينا سقفٌ من سقوف تفسير القرآن بـالقرآن، فهنالك سقوف ومستويات غاية في التعقيد تحتاج إلى فنّ وإتقان وبُعد نظر.

---

(١) سيأتي في بحث الفرق بين المنـاهج والأسـاليب التفـسيرية أنّ التفـسير الموضـوعي لـيس منهجاً تفسيرياً بعينه وإنّما مجرّد أسلوب تفسيري يقع في قبال التفسير التجزيئي.

إنّ منهج تفسير القرآن بالقرآن هو المنهج الأكمل والأتمّ الذي ينبغي أن يُسلك في تفسير القرآن، بل لا طريق أمامنا سوى الالتزام به[1] فإن القرآن يفسّر بعضه بعضاً، ويُصدّق بعضه بعضاً[2]، ويشهد بعضه على بعض[3]، وقد

---

(١) لا ريب أن منهج تفسير القرآن بالقرآن من أقدم وأجود المناهج المتداولة عند المفسّرين، وأنّه لا ينبغي الإغفال عنه، ولكنّ الالتزام به دون غيره من المناهج الأُخرى دعوى يصعب الالتزام بها، وإنّ ما ذُكر في إثباتها من أدلّة مختلفة لا تُوجب القطع أو الاطمئنان بذلك، فهي أدلّة تمثّل فهماً وقراءةً لبعض النصوص القرآنية المصحوبة ببعض المقدّمات العقلية التي حصل فيها ـ بحسب فهمنا ـ بعض الخلط بين مسألة الهداية ومسألة التفسير، فضلاً عن إمكان سَوق جملة من الاعتراضات والإشكالات والنقوض حول هذا المنهج إذا ما أُخذ بمعزل عن المناهج الأُخرى والتُزم به، لاسيّما وإنّ من لوازم هذا المنهج أنها تفيد بأنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام - فضلاً عن العلماء والمتعلّمين- ليسوا بمفسّرين للقرآن الكريم وإنّما هم مجرّد معلّمين للقرآن؛ لأنّ القرآن الكريم لا يحتاج إلى مفسّر، فهو يفسّر بعضه بعضاً وفقاً لما يراه أصحاب هذا المنهج؛ قال تعالى: ﴿...**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**...﴾. «النحل: ٤٤». ومعنى كونه مبيّناً هو أنّه صلى الله عليه وآله معلّم ومشخّص لمصاديق الآيات القرآنية التي تفسّر بعضها بعضاً، مع أنّه لا توجد ولا رواية واحدة مرويّة عن النبيّ صلّى الله عليه وآله أو عن أهل البيت عليهم السلام تصرّح بأنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً أو تشير إلى ذلك.

وعلى أيّ حال، فإنّ الردّ على هذه الدعوى ومناقشة أدلّتها يحتاج منّا إلى إفراد مساحة ليست قليلة، يقصر المقام بها، بل يحتاج الأمر إلى إفراد رسالة منفصلة لبيان ما عليه الموقف والحال في حقيقة أصل المناهج وما ينبغي الالتزام به وكيفية تحديد المنهج التفسيري، وفي أيّ مرحلة من مراحل العملية التفسيرية يتمّ تصويب المنهج، وما هي الأطراف المصوّبة له، هذا ما نأمل الوقوف عنده في وقت لاحق.

(٢) عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: (**إن القرآن ليصدّق بعضه بعضاً فلا تكذّبوا بعضه ببعض**). انظر: كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال للعلامة علاء الدين علي المتقّي بن حسام الدين الهندي: ج١، ص٦١٩، ح٢٨٦١.

(٣) نهج البلاغة، تحقيق الشيخ محمد عبده: الخطبة رقم ١٣٣.

تعرّضنا لذلك في أبحاث قرآنية سابقة[١] ينبغي مراجعتها لكي تكتمل الصورة ويتّضح الموقف بنحو أفضل فيما يتعلّق بهذا المنهج.

إنّ القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه[٢]، ولا يوجد اختلاف بين مضامينه أبداً[٣]، وأنّه نور وهدىً وتبيان لكلّ شيء، لا يمكن أن يُتصوّر في حقّه أن يكون مفتقراً إلى الغير في بيانه وتفسيره، وكيف يُتصوّر ذلك في حقّه وهو مشتمل على الدلالات البيّنة والعلامات الشاخصة على معانيه والكشف عن أُمّهات المعارف الإلهية؟!

وهذا التفرّد في اعتماد القرآن في تفسيره لا يلغي عندنا الرجوع إلى المصادر الأُخرى لاسيّما الروايات التفسيرية، ولكن هذا الرجوع الطولي ـ أو ما هو أشبه بالطولية ـ لا يعدو أكثر من أداء الدور الثانوي في العملية التفسيرية، بمعنى أنّ الرواية تؤدّي دوراً توكيدياً لِما أسّسه الفهم القرآني للقرآن، وربما تؤدّي الرواية دوراً آخر وهو تعميق الفهم القرآني، فالرواية كثيراً ما تُلفت النظر التفسيري إلى مراتب معرفية قد يعسر الوصول إليها بدونها.

وهذا الدور التوكيدي والتعميقي لا يُخرج الرواية عن دورها المداري، والمدارية في المقام اصطلاح خاصّ يقع في قبال اصطلاحات أُخرى تمثّل بمجموعها النظريات المعتمدة في القراءة الدليلية للقرآن[٤]، وقد وجدنا بأن

---

(١) انظر: أصول التفسير والتأويل، للسيد الحيدري: ص١٦٠.

(٢) لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾. «فصّلت: ٤١ ـ ٤٢».

(٣) قال تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾. «النساء: ٨٢».

(٤) عادة ما تُساق في المقام نظريات أربع، وهي:

أ. نظرية محورية القرآن، ويُراد بها تفسير القرآن بالقرآن دون الرجوع إلى أمر آخر، وأصحابها هم الذين يُصطلح عليهم (قرآنيون)، ولعلّهم أنفسهم أصحاب شعار: حسبنا كتاب الله.

محورية القرآن ومدارية السنّة الشريفة هي النظرية الصحيحة في المقام التي تُحفظ بها كرامة القرآن وأهمّية السنّة ودورها في العملية التفسيرية.

ثانياً: التفسير الروائي الأثري

التفسير بالمأثور(١) عن النبي صلى الله عليه وآله وعترته الطاهرة عليهم السلام يُشكّل حلقة وثيقة في سلسلة المناهج التفسيرية المُعتبرة عند أعلام الأُمّة، ومن هنا توجّهت أنظار أصحاب الفنّ والصنعة إلى البحث في مصدرية المُتون الحديثية والدلالات اللفظية لها طبقاً للضوابط المُعتبرة في ذلك.

ب. نظرية محورية السنّة، ويُراد بها تفسير القرآن بالسنّة الشريفة فقط لا غير، وهؤلاء هم أنفسهم الذين أنكروا حجّية ظواهر القرآن، وهؤلاء المُسمّون بالأَخباريين ـ بفتح الهمزة كما هو الصحيح، وليس بكسرها كما هو المشهور!ـ القرآن عندهم مُفسّر للقرآن ولكن شرط أن يكون المفسّر هو المعصوم عليه السلام، وما عداه ليس أمامه سوى السنّة .

ج. نظرية محورية القرآن والسنّة معاً، ويُراد بها اعتماد القرآن والسنّة الشريفة مصدرين أساسين في العملية التفسيرية، فالسنّة ليست مؤكّدة ولا مُعمّقة فحسب وإنما هي مصدر تفسيريّ أساسيّ.

د. نظرية محورية القرآن ومدارية السنّة، ويُراد بها ما بيّنه السيد الأُستاذ أعلاه، وهذه النظرية الرابعة هي النظرية المعتمدة عند السيد الطباطبائي في الميزان، وفي هذا الكتاب، وقد ارتأينا الوقوف عند هذه النظريات الأربع بهذا القدر الموجز لدفع ما قد يعتمل في ذهن البعض من إلغاء دور السنّة الشريفة في العملية التفسيرية، وهو ما نلمحه عند بعض من يلمز كتاب (تفسير الميزان) بذلك، فلا الطباطبائي وما عليه السيد الأُستاذ في هذا الكتاب (قرآنيَّين) بحسب الاصطلاح، ولا هما أخباريان، ولا محوريان للقرآن والسنّة الشريفة معاً.

(١) اصطلاح المأثور والأثري شامل للقرآن والسنّة معاً، فهو تعبير آخر عن النقل الشرعي الذي يقع في قبال العقل، بل إنَّ المأثور شامل لكلّ ما هو منقول عن الصحابة والتابعين، ولكننا بصدد ما له حجّية في المقام، وهذا ما يقصر المأثور على القرآن والسنّة الشريفة، ونظراً لشمولية اصطلاح المأثور للقرآن والسنّة فقد نبّه السيد الأُستاذ لذلك بقوله: عن النبي صلى الله عليه وآله وعترته عليهم السلام.

وقد وقع خلاف حادّ بين الأعلام في تشخيص مصدرية الحديث سعةً وضيقاً، ففي الوقت الذي اقتصرت فيه مدرسة أهل البيت[1] على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وعترته الطاهرة عليهم السلام ـ مُعتبِرة ما عداهم مجرّد رُواة يخضعون للجرح والتعديل ـ أطلقت مدرسة الصحابة[2] الدائرة لتشمل جميع الصحابة مُخرِجة بذلك ـ بالضمن ـ الأعمّ الأغلب من العترة الطاهرة، حيث اقتصرت على ما صدق عليه عنوان الصحابي منهم، وقد انعكس ذلك بصورة مُباشرة على مجموعة علوم إسلامية، أهمّها علم الكلام وعلم الفقه وعلم التفسير.

وفي ضوء الخلاف والاختلاف الواقع في تحديد هويّة ومصدرية الرواية وضوابط قبول الراوي، تبرز أمامنا جدوى وأهمّية التحقيقات العلمية في هذه الفنون العلمية الإسلامية.

هذا ويُعتبر التفسير الروائي من التفاسير القديمة أيضاً والمنتشرة آنذاك، بل يكاد أن يكون التفسير الروائي هو التفسير الحاكم والمهيمن على الساحة التفسيرية طيلة القرون الثلاثة الأُولى من الهجرة الشريفة، ولعلّ من أسباب هيمنة هذا المنهج التفسيري الذي اقترن عادةً بالأُسلوب التجزيئي هو هيمنة النزعة الروائية والحديثية آنذاك[3]، حيث كان العلماء آنذاك جُلّهم محدّثين، فيكون من الطبيعي جدّاً هيمنة البُعد الروائي وبروز النزعة الحديثية.

من هنا وقع الكلام في كون التفسير الروائي تفسيراً اصطلاحياً؟ أم هو مُجرَّد شعبة من شُعب الحديث؟ فكما أن هناك روايات فقهية وأُخرى عقائدية وأُخرى أخلاقية فكذلك هنالك روايات تفسيرية، ومجرّد سوق الروايات في

(١) المراد بمدرسة أهل البيت خصوص الشيعة الإمامية.

(٢) المراد بمدرسة الصحابة جميع المذاهب السنّية.

(٣) انظر: المدرسة القرآنية، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر قدّس سرّه: ص٢٤.

ذيل الآيات القرآنية لا يُصيّرنا مُفسّرين، كما أنّ سَوق الروايات الفقهية لا يجعل منّا فقهاء.

فعلى سبيل المثال لا الحصر أن كتاب وسائل الشيعة ـ وهو من أهمّ الكتب المعتمدة في عملية استنباط الحكم الشرعي ـ قد جمع وبوّب فيه مصنّفه مُعظم الروايات الفقهية بنحو عالٍ من الدقّة، فحفظ الأسانيد ووحدة الموضوعات فيها، ولكنّ ذلك كلّه لم يُصيّر من الحرّ العاملي فقيهاً، وإنما صار فقيهاً لمكنته من استنباط الحكم الشرعي لا لجمعه روايات الفقه.

وعلى أيّ حال، فإنّ هذا المنهج التفسيري – على ما فيه من مسامحة في صدق العملية التفسيرية الاصطلاحية عليه- يُعاني من أزمة كبيرة تكمن في محدودية الروايات الواصلة إلينا، التي لا تكفل لنا تفسير نصف القرآن، بل ثُلثه بصورة ترتيبية، هذا إذا غضضنا الطرف عن أسانيد الروايات التفسيرية التي عادةً ما نجدها مُبتلاة بضعف السند والإسرائيليات[(١)]، ولعلّ قلّة الروايات هذه من جهة وضعف أسانيد الكثير منها من جهة أُخرى جعل العملية التفسيرية تسير ببطء شديد، لاسيّما في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ويقلّ بل يندر الاهتمام بعلم التفسير، هذا فضلاً عمّا يستلزمه هذا العلم من مناخات اجتماعية خاطئة تدور في الأروقة العلمية ويصعب تجاوزها[(٢)].

(١) الإسرائيليات جمع إسرائيلية، وهي قصّة أو أُسطورة تُروى عن مصدر إسرائيلي، سواء أكان عن كتاب أو شخص تنتهي إليه سلسلة إسناد القصة، وهذا الاصطلاح استعمله علماء التفسير والحديث، ويُريدون به كلَّ ما تطرَّق إلى التفسير والحديث والتاريخ من أساطير قديمة، انظر: التفسير والمفسّرون للأُستاذ محمد هادي معرفة: ج٢، ص٥٩٤.

(٢) في ذلك إشارة إلى المناخات السلبية التي تحيط بالأروقة العلمية، والتي تُجرِّد الفقيه المفسّر من عنوان الفقاهة، وهكذا الحال في الفقيه الفيلسوف والفقيه المتكلّم، حتى آل الأمر إلى ندرة المفسّرين والفلاسفة والمتكلّمين، ولا يُعلم تحديداً من أين أتت هذه النظرة السلبية البائسة التي تتحرّك باتّجاه إطفاء مشاعل الفلسفة والكلام والتفسير، ففي التفسير مثلاً =

وعلى أية حال، فإنّ هذه المناخات السلبية لم تقتصر على التفسير وحده، وإنما شملت دائرتها كُلاً من الكلام ـ علم العقائد ـ والفلسفة، بل وشملت الأدبيات أيضاً[١].

موقفنا من الدور الروائي في العملية التفسيرية

إن لكلّ نصّ قرآني ظهورَه الخاصّ به الذي يجب الوصول إليه إما بصورة مُباشرة أو بواسطة ظهور قرآني آخر ذي صلة وثيقة بالأوّل، وهذا ما نُعبِّر عنه بتفسير القرآن بالقرآن، الذي تقدّم إجماله.

أما الرواية فوظيفتها تنحصر بعدّة أُمور، أهمُّها:

١. الدور التعليمي للعملية التفسيرية، أي أنها تُربّي وتوجّه المفسّر إلى كيفية جريان العملية التفسيرية.

٢. الدور التطبيقي، فهي ناظرة عادةً إلى وجه تطبيقي للآية، وليست هي مفسّرة له، لأنَّ الذي يتكفّل بالدور التفسيري للقرآن هو القرآن نفسه.

= تكاد تُعدّ الدورات التفسيرية الكاملة على الأصابع، وهكذا الحال في الفلسفة والكلام، بخلاف الفقه وأُصوله فقد صنّفت فيهما ما يصعب عدّها فضلاً عن قراءتها والإلمام بها، وهذا أمر يحتاج منّا تحقيقاً تأريخياً في سرّ اضمحلال العلوم الرئيسية (كلام، فلسفة، تفسير) وانتعاش العلوم الفرعية (فقه، أُصول الفقه)، وعندئذ سنعلم جيّداً لماذا عاش الفيلسوف الكبير والمفسّر البارز السيد الطباطبائي قدّس سرّه حياة الفاقة والعوز ولم ينل تلك الوجاهة الاجتماعية التي كان يستحقّها في حينه، بخلاف آخرين لم يقرأوا دورة تفسيرية فضلاً عن كتابة مثلها، ولكنهم نالوا ما لم ينله الأوائل!

(١) ومنها الخطابة أيضاً، فالويل والثبور لمن عَرّف نفسه أو عُرف عنه بأنه خطيب، فذلك لن يكون عالماً في نظر أروقتنا العلمية حتى ولو اجتمعت الجنّ والإنس معه وكان الجميع له ظهيراً، مع أن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله كان يُعبّر عن نفسه بأنه أفصح من نطق بالضاد، في إشارة منه صلى الله عليه وآله إلى بلاغته وخطابته، وما عُمدة نهج البلاغة إلا الخطابة والخطابيات، هذا ولله في خلقه شؤون، وسبحان ربك عمّا يصفون.

٣. الدور التوكيدي لِما أسّسه الفهم القرآني للقرآن، والدور التعميقي لفهم النصّ، فإنها كثيراً ما تُلفت النظر إلى مراتب معرفية يعسر الوصول إليها بدونها.

ولكن يبقى لدينا سؤال في غاية الأهمّية، وهو: ما هي وظيفتنا تجاه الروايات الصحيحة السند المخالفة للظهور القرآني؟

والجواب: إن هذه الروايات إذا كان مؤدّاها مخالفاً للعقل فهي ساقطة عن الاعتبار؛ عملاً بروايات العرض على القرآن، ومنها: عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **إنَّ على كلّ حقٍّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه**)[1].

إنه تشخيص واضح وصريح، وعلاج دقيق للتعاطي مع روايات كهذه؛ وعنه عليه السلام أيضاً: (**ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف**)[2]، وفي روايات أُخرى جاء التعبير بلزوم الضرب به عرض الجدار[3].

وأما إذا كان مؤدّاها غير مخالف للعقل ففي المسألة احتمالان، هما:

١. أن يكون هذا الاختلاف مما يُمكن رفعه بتوجيه الرواية لا بتوجيه النصّ القرآني، فإن أمكن هذا فبه.

٢. عدم إمكان توجيه الرواية بما يُوافق ظهور الآية، وهنا الصحيح في المقام هو الالتزام بالظاهر القرآني وترك العمل بالرواية.

فإن قلت: ألا يُمكن أن تكون الروايات مُنبّهة إلى خطأ الاستظهار من

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص٦٩، ح١.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص٦٩، ح٤.

(٣) نعم، ندَعُه وهو زُخرف ونضرب به عرض الجدار، ولكن ليس مُطلقاً، وإنما في صورة كون النصّ القرآني من المحكمات، وأمّا إذا كان النصّ القرآني من المتشابهات فالرواية المخالفة له تكون وجهاً من وجوهه، وإلا لم يبق معنى لكون القرآن حمّال وجوه.

النصّ القرآني؟

قلنا: إن كانت الروايات المُخطِّئة لفهمنا للنصّ القرآني وللاستظهار الحاصل لدينا منه قليلة فإنها تُترك ولا يُعمل بها، وإن كانت الروايات كثيرة فإنها سوف تُسقط حجّيةَ استظهارنا واستنتاجنا، وتدعونا إلى إعادة قراءة النصّ القرآني مرّة أُخرى، ولكن دون أن نرفع اليد عن أصل حجّية ظهور النصّ القرآني، فإنَّ ظاهر القرآن حُجَّة ولا يمكن رفع اليد عنه، ولعلّ هذا المعنى قريب من قول رسول الله صلى الله عليه وآله: **(ما خالف كتاب الله رُدَّ إلى كتاب الله)**[1]، الذي يُمكن أن نفهم منه أنَّ استظهاراتنا القرآنية لا يجوز أن تتشكَّل خارج القرآن، إما بنكتة حاكمية القرآن المطلقة، أو بنكتة مدخليته في تشكيل ظهوره، ومدخليته هذه غير ما يتشكَّل من ظهور في ذهن القارئ الذي تدخل في تشكيل ظهوره أُمور كثيرة خارجة عن أصل النصّ.

وبذلك نخلص إلى أن الروايات المُخالفة للظاهر القرآني لا تُسقط حجّيتَه البتّة، وإنما تُسقط وتُبطل حجّية استظهار المُستظهر، فإن استظهاره ليس بالضرورة أن يكون موافقاً للظاهر القرآني، كما أن الاستظهار الجديد ينبغي أن يصدر من النصّ القرآني نفسه أو بمعونة نصّ قرآني آخر، فإن القرآن كما عرفت يُفسّر بعضه بعضاً.

ثالثاً: التفسير العقلي الاجتهادي

وفيه يعتمد المفسّر على الأدلّة والقواعد والقرائن العقلية القطعية أكثر مما يعتمده من الأدلّة النقلية، وقيد القطعية أساسي وضروري لكي لا يدخل هذا القسم في دائرة التفسير بالرأي الاصطلاحي الممقوت عقلاً والممنوع شرعاً.

وقد انطلق التفسير الاجتهادي منذ أن فُتح باب الاجتهاد في القرن الهجري

---

(١) من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق: ج٣، ص٤٩٦، ح٤٧٥١.

الأوّل، وتحديداً في النصف الثاني من صدر الإسلام، فـما يُقال من أن باب الاجتهاد قد فُتح في عهد التابعين منقوض باجتهادات الخلفاء الثلاثة الأوائل.

إن هذا المنهج التفسيري على ما يحمله من قوّة إبداعية وامتيازات علمية إلا أنه محفوف بالمخاطر والزلل، والوقوع في هذه المخاطر المعرفية والشرعية لا يمثّل حالة الاستثناء من القاعدة أو الحالة الطارئة في مُجريات التفسير الاجتهادي، وإنما هي حالة كثيرة الوقوع يُمكن إضعافها بواسطة المتابعة والمثابرة والإخلاص في النية والعمل.

وكثيراً ما يكون هذا المنهج التفسيري مطيّةً لمن يهدف دعم ما يؤمن به وما يعتقده، فيُحمّل النصّ القرآني ما يعتقده هو، ويلوي عُنق النصّ باتّجاه ما يُريد مُعتقداً بأن هذا مغفور له ما دام مجتهداً، ومن هنا ينبغي الحيطة والحذر من الوقوع في توجيه النصّ باتّجاه قصديات سابقة على النصّ، فهذا النوع لا يخرج عن كونه تفسيراً بالرأي.

ولا ينبغي توهّم عدم احتياج أو مدخلية العملية التفسيرية في توطيد أرضية العقيدة والشريعة والأخلاق فذلك من جملة الثمرات الإيجابية للتفسير، وإنما الممنوع والمُستهجن هو الانتصار لذلك على حساب مفردات النصّ ومفاده، وهذا مما يُفقد النصّ قُدسيّته وهدفيّته، ويُفقد العملية التفسيرية هدفها وجدواها.

فإعمال الرأي والنظر في التفسير إذا كانت أرضيته الدليلية القطعية أو ما هو قريب منها فهو مما يُلتزم به ويُعتمد عليه، ودون هذه الأرضية لا يبقى مجال لاعتبار النتاج التفسيري الاجتهادي.

رابعاً: التفسير العلمي التجريبي

العلمي نسبة للعلم، والمراد به في المقام مجموعة القضايا الحقيقية القابلة للإثبات بواسطة التجربة والمشاهدة والحسّ، وهذا المقدار من العلم هو ما

تلتزم به الفلسفة الوضعية التي اعتمدت التجربة في إثبات ما له واقعية خارجية، وبذلك خرج كلّ ما لم يُمكن إثباته تجريبياً عن حريم العلم، وبذلك لم يعد للقضايا الغيبية الميتافيزيقية موضع للبحث عندهم مادامت غير قابلة للتجربة والمشاهدة.

وحيث إن هذا المنهج التفسيري يعتمد على الاستقراء بالدرجة الأُولى في رصد مفردات التجربة فإنه يبقى عاجزاً عن تقديم نتائج قطعية لعدم مكنته من الوصول إلى استقراء تامّ، ولذلك فإنّ نتائجه ستبقى ظنّية بحاجة إلى مُتمّمات تُصحّح العمل والأخذ به.

فالمشاهدة تحتاج إلى تكرار، والتجربة إلى استمرار، ليتسنّى للنظرية المستفادة منهما التحوّل إلى قانون ثابت في ضوابطه ونتائجه، ومع كلّ ذلك فإنَّ فلسفة العلم[1] طبقاً لنظرياتها الجديدة أثبتت عجز العلوم الطبيعية التجريبية من الوصول بمعطياتها إلى مرتبة القانون ممّا جعل أصل الإشكالية أكثر تعقيداً.

---

(١) الفلسفة كلمة يونانية الأصل مشتقّة من فيلاسوفيا، ومعناها الحرفي: (محبّة الحكمة)، موضوعها الوجود، ولذا فهي العلم الباحث في الموجود بما هو موجود، وأمّا فلسفة العلوم فهي أحد فروع الفلسفة الذي يهتمّ بدراسة الأسس الفلسفية والافتراضات والمضامين الموجودة ضمن العلوم المختلفة، بما فيها العلوم الطبيعية مثل الفيزياء والرياضيات والبيولوجيا ـ علوم الحياة ـ، والاجتماعية مثل علم النفس وعلم الاجتماع والعلوم السياسية. بهذا المفهوم تكون فلسفة العلوم وثيقة الصلة بالابستومولوجيا ـ نظرية المعرفة ـ والانتولوجيا أو الانطولوجيا ـ الكينونة أو الوجود ـ فهي تبحث عن أشياء مثل: طبيعة وصحّة المقولات العلمية، طريقة إنتاج العلوم والنظريات العلمية، طرق التأكّد والتوثيق من النتائج والنظريات العلمية، صياغة وطرق استعمال الطرق العلمية المختلفة أو ما يدعى بالمنهج العلمي، طرق الاستنتاج والاستدلال التي تستخدم في فروع العلم كافّة، وأخيراً تضمينات هذه المقولات والطرق والمناهج العلمية على المجتمع بأكمله وعلى المجتمع العلمي خاصّة.

وعلى أيّ حال، فإن هذا المنهج التفسيري قد خدم الهدف التفسيري وهو تكريس مفهوم الهداية، باعتبار أن القرآن الكريم هو كتاب هداية بالدرجة الأساس، وأن كلّ ما عدا ذلك ينبغي أن يكون متفرّعاً على هذه المحورية.

ووجه الخدمة المعرفية التي قدّمها هذا المنهج العلمي التجريبي يكمن في مواجهة خصوم القرآن الذين عادةً ما ينطلقون من إشكالية عدم إمكان إخضاع المعارف القرآنية للتجربة، وبذلك يكون القرآن مجرّد كتاب وعظيّ لا يتوفّر على معارف حقيقية.

وهنا يُحاول هذا المنهج إبطال هذه الفرية من خلال إخضاع العلم لمعطيات القرآن وإثبات مجموعة كبيرة من المعاجز العلمية للقرآن، وذلك لإخباره بها قبل عصر العلم بعدّة قرون.

هذا وقد اعتبر جملة من الأعلام أن هذا المنهج التفسيري هو أقرب للتطبيق منه للتفسير[1]، وقد اختلف اختلافاً كبيراً في اعتماد نتائجه، فأفرط قوم والتزموا به لا غير، مُحمّلين النظريات العلمية ـ التي ثبت بطلان الكثير منها فيما بعد ـ على القرآن، فجعلوا أنفسهم ناطقين عن القرآن يقبل ما يقبلونه وينفي ما ينفونه[2]، وفرّط قوم آخرون، فأنكروا أن يكون للقرآن أيّ صلة بالعلوم وأنه مجرّد كتاب جاء ليبيّن أحكام الآخرة وما يتعلّق بها[3]، والصحيح في المقام هو أن المعطيات العلمية التجريبية إذا كانت مؤيّدة لنصوص قرآنية قطعية الدلالة أو ظاهرة في ذلك قبلنا بها، وعندئذ تدخل في مجال الإعجاز

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص٧.

(٢) انظر تفسير (الجواهر في تفسير القرآن) للطنطاوي.

(٣) انظر: من المتقدّمين كتاب: (الموافقات في أُصول الشريعة) للفقيه الأندلسي أبي إسحاق الشاطبي، نشر دار المعرفة، بيروت. ومن المتأخّرين كتاب: (التفسير والمفسّرون) للدكتور محمد حسين الذهبي المصري، نشر دار الكتب الحديثة.

العلمي للقرآن، وأما ما عدا ذلك فلا يصحّ الأخذ به أو اعتماده، ولكن لا بمعنى إلغاء المعطيات العلمية التجريبية وإنما بمعنى عدم تصحيح الوجه التطبيقي الذي مُورس في المقام، وبذلك تُحفظ كرامة القرآن الكريم من جهة، والجهود العلمية التجريبية من جهة أُخرى.

خامساً: التفسير الإشاري

الإشارة في اللغة بمعنى العلامة والإيماء، وبهذا المعنى وردت في قصّة مريم في قوله تعالى: ﴿**فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً**﴾ (**مريم: ٢٩**)، وفي الاصطلاح تعني استفادة شيء من كلام غير مذكور في ظاهره، فهي أشبه ما تكون بالدلالة الالتزامية للكلام، والقرآن مليء بمثل هذه الإشارات والدلالات.

ولا يخفى على المطّلع ورود روايات عديدة تُؤكّد حقيقة قرآنية وهي أن للقرآن ظهراً وبطناً، بل للقرآن أكثر من بطن[١].

فقد روى الكليني عن محمد بن منصور قال: سألت عبداً صالحاً[٢] عن قول الله عزّ وجل: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ**﴾ (**الأعراف: ٣٣**)، قال: فقال عليه السلام: (**إنَّ القرآن له ظهر وبطن، فجميع ما حرَّم الله في القرآن هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمّة الجور، وجميع ما أحلَّ الله تعالى في الكتاب هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمّة الحق**)[٣].

وقد ورد المعنى الاصطلاحي للإشارة في حديث مرويّ عن الإمام

---

(١) وقد جاء ذلك صريحاً فيما روي عن النبي صلى الله عليه وآله: (**إنّ للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن**). انظر: عوالي اللآلي، لابن أبي جمهور الأحسائي: ج٤، ص١٠٧.

(٢) يعني الإمام موسى الكاظم عليه السلام.

(٣) أُصول الكافي: ج١، ص٣٧٤، ح١٠.

الحسين عليه السلام، حيث يقول: (**كتاب الله عزّ وجلّ على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوامّ، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء**)[١].

وقد كان هذا المنهج التفسيري محطَّ اهتمام العرفاء والمتصوّفة وأصحاب الكشف، حتى أنه صُنّفت في ذلك عدّة تفاسير لعلّ من أهمّها وأشهرها التفسير المنسوب لابن عربي[٢]، وأحياناً يُسمّى هذا المنهج التفسيري بالمنهج التأويلي نظراً لاعتماده عرض المعاني الباطنية المتوقّفة على التأويل.

وقد حصل خلاف شديد بين الأعلام في مسألة القبول بهذا المنهج التفسيري التأويلي، بين مُقبل عليه، وبين مُنكر له، وبين مُفصّل فيه.

وكشاهد تطبيقي للتفسير الإشاري ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ**﴾ (**البقرة: ١٢٥**) حيث يقول البعض: الأمر الظاهر بتطهير البيت، والإشارة من الآية إلى تطهير القلب... وتطهير القلب بحفظه من ملاحظة الأجناس والأغيار)[٣]، فالبيت هو القلب، والتطهير هو التزكية، وهذا المعنى لا يمنحه ظاهر النصّ، وإنما باعتماد الباطن والتأويل وبعض القرائن من خارج النصّ، من قبيل ما رُوي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، أنه قال: (**القلب حرم الله فلا تُسكن حرمَ الله غيرَ الله**)[٤]، ومن هنا قيل: بأنّ قلب المؤمن حرم الله وعرش

---

(١) بحار الأنوار: ج ٨٩، ص٢٠، ح ١٨.

(٢) التعبير بالنسبة هنا نظراً لوجود اختلاف حادّ بين أعلام التفسير في صحّة النسبة، ولكن بحسب التحقيقات ثبت أن هذا التفسير هو للشيخ عبد الرزاق القاساني، بعنوان: (تأويلات القرآن الكريم). انظر: كتاب منازل السائرين للأنصاري، شرح كمال الدين عبد الرزاق القاساني: ص٢٤، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر.

(٣) انظر: لطائف الإشارات في تفسير القرآن، لأبي القاسم النيشابوري: ج١، ص١٣٦.

(٤) بحار الأنوار: ج٦٧، ص٢٥، ح٢٧.

الرحمن وبيته المعمور.

وهكذا جاء في قوله تعالى: ﴿**وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلى اللهِ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَّحِيماً**﴾ (النساء: ١٠٠)، حيث قالوا: (إنّ هذا البيت الذي يُهاجر منه الإنسان هو بيت القلب وبيت الدنيا والشهوات لا بيت المادّة والآجر، وإلا فإن الهجرة من بيت الطين والحجارة لا قيمة لها إذا كان قلب الإنسان مُعلّقاً بهذه الدنيا وشهواتها)[١].

إنَّ التفسير الإشاري إذا كان المقصود به اصطلاحاً أنَّ للقرآن باطناً ويُراد تفسيره وتبيينه وإظهاره فهذا مما لا مناص من الالتزام به؛ لتظافر الروايات الدالّة على وجود باطن قرآني، بل أكثر من بطن، ولكن القبول بذلك لا يعني ترك الباب على مصراعيه بدون ضوابط وقواعد، وإلا فإن مثل هذا التفسير سوف يندرج تحت مظلّة التفسير بالرأي؛ ولعلّ من أهمّ ضوابط هذا التفسير أن لا يكون هنالك ظاهر قرآني مناقض له أو حديث متواتر أو ضرورة دينية، وهنالك ضوابط أُخرى تُطلب في مظانّها.

سادساً: التفسير بالرأي[٢]

التفسير بالرأي هو التفسير بغير دليل، فغاية ما يعتمده المفسّر هنا هو رأيه الشخصي وميله وما طابق هواه، فلو أمكن لهذا المفسّر تجريد نظره التفسيري عن رغبته وهواه واقتصر نظره على النصّ وحده لما انتهى إلى ما انتهى إليه، وقد يسوق المفسّر برأيه دليلاً لإثبات مدّعاه، وقد يكون الدليل صحيحاً في

---

(١) انظر: التربية الروحية، للسيد كمال الحيدري: ص٢١٥.

(٢) قد يقال إن التفسير بالرأي لا يدخل ضمن ضوابط المنهج الاصطلاحي، فهو عملية تفسيرية غير ممنهجة، وعليه فلا ينبغي درجه ضمن مناهج التفسير. وجواب ذلك هو أنّه سوف تكون هنالك وقفة جليلة لبيان ما يصحّ من هذا المنهج وما يبطل منه، وبلحاظ ما يصحّ منه يكون منهجاً، فانتظر.

أصله وصحّته إلا أنه غير منطبق على مُدَّعاه، وإنما سيق في المقام لتصحيح ما طابق هواه، فلم يكن النصّ مقصوداً له ولا أصل الدليل المُساق في المقام، وإنما ما انطلق منه ابتداءً واصطحبه معه بُغية إثباته بنصوص القرآن، ولا ينبغي توهّم بطلان سَوق المفسّر لمعتقداته وقبلياته معه عند قراءة النصّ القرآني، فالتنصّل عن أصل السَّوق أمر عسير جدّاً، وإنما الباطل وغير الصحيح هو تحكيم تلك المعتقدات والقبليّات في مورد تفسير النص، وهذا هو ما اصطلحنا عليه بالاتّجاه الذي يقع في قبال المنهج تماماً، فالتفسير بالرأي هو تفسير بغير منهج، وقد عرفت من قبل بأنّ جميع الإسقاطات الفردية والاجتماعية والعقدية والظروف الآنية المحيطة بكلّ عصر تُسهم في تكوين الاتّجاه الذي يسوق المُفسّر إلى توجيه النصّ نحو نتائج قبلية أملتها الالتزامات السابقة.

وعادةً ما يقع التفسير بالرأي في دائرة الآيات المتشابهات لا المحكمات، فيلتبس على المفسّر بالرأي وجهٌ أو احتمال يظنّه هو المراد من الآية، وكثيراً ما يكون هو الوجه الذي يريد الوصول إليه تحقيقاً لهدفه ومُبتغاه .

إنّ هذا النوع التفسيري اللامنهجي منهيّ عنه بشكل صريح في حديث قدسي وفي السنّة الشريفة، وبالضمن في القرآن الكريم، أمّا النهي الضمني فبقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...**﴾ (**الإسراء: ٣٦**)، والعلم يُفسَّر في المقام بالدليل، وكما عرفت فيما تقدّم بأن الدليلية هي تعبير آخر عن المنهج، فاتّباع رأيٍ بغير علم هو اتّباعٌ له بغير منهج ودليل، وقد جاء بالضمن في قوله تعالى: ﴿**إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ**﴾ (**النجم: ٢٣**).

وأمّا ما جاء صريحاً في حديث قدسيّ فهو ما رُوي عن الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قال الله جلّ جلاله: **ما آمن بي من فسّر كلامي برأيه**)[1]، وأمّا ما جاء في السنّة الشريفة فقد روي

---

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق: ص ٦٨.

عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنّه قال لـمُدّعي وقوع التناقض في القرآن: (**إيّاك أن تُفسّر القرآن برأيك حتى تفقهه عن العلماء...**)(١).

وقد ورد عن الإمام الصادق عن أبيه عن أبيه عليهم السلام: (أنَّ أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن علي عليهما السلام يسألونه عن الصمد، فكتب إليهم: بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه، ولا تتكلّموا فيه بغير علم، فقد سمعت جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: **من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار**)(٢).

سابعاً: التفسير الجامع

وهو التفسير الجامع لجميع المناهج المعتبرة، فإذا ما أمكن تفسير الآية بآية أُخرى كان تفسيراً بالقرآن، وإذا ما أمكن تفسيرها بالرواية كان تفسيراً بالرواية، وهكذا...، فالعمدة فيه هو اعتبار المنهج والدليل، فهو لا يقتصر على منهج دون آخر، فبأيّ منهج معتبر وصحيح أمكن الوصول إلى المراد من النصّ تحرّك المفسّر باتّجاهه، ومن الواضح بأن هذا المنهج الجامع للمناهج الصحيحة الآنفة الذكر يرفع المؤونة كثيراً عن كاهل المفسّر، ويجعله يتحرّك بمرونة عالية جدّاً.

وربما يتوهَّم البعض بأنّ هذا المنهج التفسيري حديث الولادة وأنه أفرزته التجربة التفسيرية التي مرّت بمراحل عديدة، ولكنَّ الصحيح هو أنه من المناهج القديمة والمنتشرة أيضاً، ويكفينا في تحقيق ذلك مطالعة يسيرة للمصادر التفسيرية ـ حتى القديمة منها ـ حيث سنجد نماذج عديدة تدور رحى عملياتها التفسيرية في ضوء هذا المنهج، وإن كنّا نعتقد أنّ هذا الأمر قد

---

(١) المصدر السابق: ص٢٦٤ .

(٢) المصدر السابق: ص٩٠، ح٥، وقريب منه ما رواه الطبري في تفسيره: (جامع البيان عن تأويل آي القرآن): ج١، ص٢٧.

وقع من باب الاتفاق لا القصد، فبلورة المناهج وتسمياتها واصطلاحاتها قد جاءت متأخّرة كثيراً عن بدء العملية التفسيرية.

الفرق بين المنهج والأسلوب التفسيريين

اتّضح لنا المنهج ـ اصطلاحاً ـ وهو طريقة الاستدلال أو الكيفية المعتمدة في إثبات المطلوب. وفي ضوء العملية التفسيرية يكون المنهج هو الكيفية المعتمدة في الوصول إلى مُراد النصّ القرّآني ومقاصده، وانتهينا إلى المساواة أو المساوقة[1] بين الدليلية وبين المنهج المتّبع، وعليه فمن لم يتّخذ له منهجاً في العملية البحثية ـ أيّاً كان مجالها ـ يعني أنّه لم يعتمد الدليل في إثبات مقاصده؛ ولأجل هذه النكتة الجوهرية ارتأينا التأكيد والتنبيه في أكثر من مورد إلى أهمّية المنهج في البحوث المعارفية وصولاً إلى النتائج المتوخّاة طبقاً للضوابط العلمية الصحيحة.

كما أنّه قد اتّضح لنا التنوّع في المناهج المتّبعة في العملية التفسيرية، أنها إذا اعتمدت القرآن في عرض وفهم النصّ المراد تفسيره فإنّ هذه العملية تكون قد اعتمدت منهج تفسير القرآن بالقرآن، وإذا ما اعتمدت العملية التفسيرية المجال الروائي في قراءة وتفسير النصّ القرآني يكون بيّناً لدينا أنّ هذه العملية التفسيرية قد اعتمدت المنهج الروائي، وهكذا.

---

(١) المساواة أعمّ من المساوقة، فالمساوقة تعني الاختلاف في المفهوم والانطباق في الحيثية والمصداق، كما هو الحال في الصفات الذاتية لله تعالى فإنّ حيثية الصدق فيها واحدة وهي كونها عين ذات الله، كما أنّ مصداقها جميعاً واحد لا غير وهو الذات المقدّسة.

وأمّا المساواة فإنّ الاختلاف يكون في المفهوم والحيثية، والانطباق يكون في المصداق فقط، كما هو بين الفصل والخاصّة بالنسبة للإنسان ـ مثلاً ـ فالناطقية والضاحكية مختلفان في المفهوم كما هو واضح، وكذلك في الحيثية، فإنّ حيثية صدق الناطقية ذاتية وأمّا حيثية صدق الضاحكية فهي عرضية، وهكذا الحال في المقام بين المنهج والدليلية فإنهما – على فرض المساوقة بينهما– مختلفان مفهوماً متّحدان مصداقاً وحيثية.

إذا اتّضح ذلك جيداً فإنّه ينبغي لنا الوقوف على المراد من الموضوعية والتجزيئية في العملية التفسيرية، فكثيراً ما نقرأ في المصادر التفسيرية والبحوث القرآنية أنَّ هنالك تفسيراً موضوعياً وآخر تجزيئياً، فما هو المراد من هذه المصطلحات التفسيرية؟ وما علاقتهما بالمناهج المتّبعة في العملية التفسيرية؟

إنّ الوظيفة الأساسية للتفسير التجزيئي تكمن في إبراز المدلولات التفصيلية للآيات القرآنية دون إعطاء الموقف القرآني العامّ الذي يتشكّل عادةً من مجموعة مداليل تفصيلية، بخلاف ما عليه التفسير الموضوعي فإنّه لا يكتفي بإبراز المضامين الجزئية للمفردات القرآنية وإنّما يتجاوز ذلك إلى ما هو أهمّ وأجدى، حيث يقوم بتحديد الموقف القرآني تجاه موضوع من موضوعاته المختلفة(١).

ومن الواضح أنّ الموضوعية في المقام لا يراد بها الموضوعية الواقعة في قبال التحيّز والتعصّب والتطرّف، فإنّ التفسير التجزيئي هو الآخر ينبغي توفّر هذه الموضوعية فيه وإلاّ خرجت العملية التفسيرية من دائرة المنهجة إلى دائرة الاتّجاهات، كما هو واضح.

إذن فما هو المراد من الموضوعية في المقام؟

إنّ الموضوعية المرادة في المقام تتقوّم بأمرين، هما:

١. أن يُفرز المفسّر الموضوعي مجموعة آيات قرآنية تشترك في موضوع واحد وإن جاءت بألفاظ مختلفة؛ فيقوم المفسّر الموضوعي بعملية صياغة جديدة مفادها التوحيد بين مداليل هذه الآيات المتوحدّة موضوعاً، المختلفة عادةً في طريقة العرض(٢)، لينتهي بعد هذه العملية الإفرازية التوحيدية إلى ثمرة البحث التفسيري الموضوعي وهي: تحديد الموقف القرآني تجاه ذلك الموضوع.

---

(١) انظر: المدرسة القرآنية: ص٣٤-٣٥.

(٢) فالآيات المكرّرة في السور المختلفة لا جدوى كبيرة في جمعها فضلاً عن البحث في الوحدة الدلالية بينها بما هي هي.

٢. أن تسبق العملية التفسيرية الموضوعية تحديد الموضوع الذي تبرزه عادةً التجربة الإنسانية، فإذا ما أُثير أمام المفسّر موضوع ما يتّسم بالأهمّية في حركة المجتمع ـ معرفياً أو عملياً[١] ـ فإنّه سوف يقوم بعرض هذا الموضوع الحياتي على النصوص القرآنية ومعطياتها وصولاً منه إلى استجلاء الموقف النهائي للقرآن تجاه ذلك الموضوع[٢]، ومن الواضح أنّ حدود الموقف القرآني هذا مرتبط بالقيمة المعرفية التي عليها المفسّر في قراءة النصّ القرآني[٣].

وكشاهد تطبيقي للتفسير الموضوعي الذي اعتُمد فيه منهجُ تفسير القرآن بالقرآن: ما استنبطه أمير المؤمنين علي عليه السلام من أنّ أقلّ مدّة للحمل هي ستة أشهر، وذلك من خلال جمعه بين الآيتين الكريمتين، الأُولى قوله تعالى: ﴿... **وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً**...﴾ **(الأحقاف: ١٥)**، والثانية قوله تعالى: ﴿**وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ**﴾ **(لقمان: ١٤)**.

والفصال في المقام هو فترة الرضاعة وهي مدّة أربعة وعشرين شهراً، ففي المقام طُرحت مُشكلة شرعية اجتماعية أمام الخليفة الثاني لم يقف فيها على الموقف القرآني النهائي فيها، وهي مدّة الحمل، فظنّ أنها المدة الغالبة في الحمل، وهي تسعة أشهر كاملة، فمن تزوجت وأنجبت قبل مرور هذه المدة المألوفة يكون حملها وإنجابها كاشفاً إنـّياً عن وقوع الزنا منها وعدم شرعية الحمل والطفل، والحكم في ذلك هو الرجم لا غير، ولكنه ظنّ فاسد، أبطله ترجمان القرآن (عليّ عليه السلام)، حيث استفاد ذلك من خلال دلالة سياقية تُسمَّى

---

(١) فلا معنى لطرح موضوع لا علاقة له بحركة الإنسان والمجتمع معرفياً أو عملياً.

(٢) انظر: المدرسة القرآنية: ص٣٦.

(٣) من الواضح أنّه لا يراد بقراءة النصّ القرآني القراءة اللفظية الصوتية للنصّ وإنّما المراد هو خصوص الفهم لا غير، فقراءة النصّ في المقام تعني فهمه.

بدلالة الإشارة، كما سيأتي[1].

وعلى أيّ حال، فبهذا الاستنتاج القرآني قد تسنّى لأمير المؤمنين عليه السلام إنقاذ امرأة مسلمة من الرجم[2].

وينبغي أن يُعلم أنّ التفسير الموضوعي رغم ما أحدثه من طفرة معرفية نوعية في عالم التفسير إلّا أنّه يبقى في أمسّ الحاجة إلى معطيات التفسير التجزيئي، فإنّ المداليل اللفظية الجزئية وإن كانت لا تُحدّد موقفاً قرآنياً عامّاً تجاه موضوع مبحث العملية التفسيرية في التفسير الموضوعي إلّا أنّها تمارس دوراً إيجابياً وفاعلاً في تحديد وتوجيه الصياغات الأوّلية للنتاج المعرفي للنصّ القرآني والذي يتوخّاه المفسّر في تفسيره الموضوعي.

بعبارة أخرى: إنّ التفسير الموضوعي عندما يقوم بعملية توحيد المداليل اللفظية يحتاج في ذلك إلى فهم نفس المداليل الأوّلية بنحو تجزيئي، ثمَّ ينتقل بعدها إلى عملية الربط وإيجاد العلاقات الصحيحة بين تلك المداليل الجزئية.

فالعملية التفسيرية بأسلوبها الموضوعي ـ أيّاً كان المنهج المتّبع فيها ـ لا تنفكّ أبداً عن الأسلوب التجزيئي، ممّا يعني أنّ جميع الشرائط المطلوبة في التفسير التجزيئي ينبغي أن يتوفّر عليها المفسّر الموضوعي.

وهذه العلاقة الوطيدة بين هذين الأسلوبين ـ التجزيئي والموضوعي ـ إنّما هي من طرف واحد لا من طرفين متبادلين ، فالتفسير التجزيئي لا توجد لديه حاجات أوّلية في عرض المداليل اللفظية التجزيئية على معطيات التفسير الموضوعي إلّا في حدود ضيقّة جدّاً، كما لو استعصى على المفسّر التجزيئي فهم مدلول لفظي معيّن في سياق آية معيّنة فإنّه ربّما يستعين بآية أُخرى استفادت من

---

(١) في الفصل الرابع من الباب الأوّل، تحت موضوعة: (علاقة الدلالات الثلاث بانعقاد الظهور)، والدلالات الثلاث هي: الاقتضاء والتنبيه والإشارة.

(٢) انظر: السنن الكبرى للبيهقي: ج٧، ص٤٤٢. والدرّ المنثور للسيوطي: ج٦، ص٤٠.

نفس اللفظ بنحو أكثر وضوحاً وانبساطاً، فيترشّح أمام المفسِّر المدلولُ اللفظي المراد إبرازه أوّلاً، وفي هذه العملية التفسيرية يوجد وجه شبه محدود بالوظيفة الأوّلية للتفسير الموضوعي، ولكنه مع هذا الاحتياج الضئيل لا يُسمّى ذلك المورد بالتفسير الموضوعي لأنّ التفسير التجزيئي تنتهي وظيفته عند فهم مفردات النصّ القرآني، بخلاف التفسير الموضوعي الذي يهدف إلى شيء آخر وهو الوصول إلى الموقف القرآني النهائي في حدود الموضوع المعروض على القرآن.

فتلخّص لدينا: أنّ الأساليب التفسيرية هي غير المناهج التفسيرية الآنفة الذكر، ولكن دون أن تنفكّ عنها؛ بمعنى: أنّ المنهج التفسيري أيّاً كانت هويته لابدّ أن يكون له أُسلوب معيّن في الوصول إلى مراد النصّ القرآني، وبذلك يُصار إلى أحد الأسلوبين المتقدّمين (الموضوعي والتجزيئي)[1].

الأسلوب التركيبي

اتّضح لنا الأسلوب الموضوعي والأسلوب التجزيئي، وأمّا الأسلوب التركيبي فهو الأسلوب الجامع بين الأسلوبين المتقدّمين، فيكون المفسِّر مفسِّراً تجزيئياً موضوعياً، حيث يبدأ عادةً في الرتبة الأُولى بإبراز المداليل اللفظية للنصّ القرآني، ثمَّ يقوم بعملية التوحيد المداليلي للخروج بنتيجة نهائية بعد أن يكون قد حدّد موضوعاً خارجياً قبل شروعه بالعملية التوحيدية.

إنّ هذا الأسلوب التركيبي نكاد أن نلمس آثاره في معظم التفاسير الرئيسية عند الفريقين، وإن جاء بنحو غير ملتفت إليه، ومن الواضح أنّ صيغة وأُسلوب التفسير التجزيئي هي الطاغية على الجوّ التفسيري العامّ في عالم التفسير.

---

(١) توجد هنالك أساليب أُخرى أيضاً، ولكنها غير معتنى بها، من قبيل التفسير الارتباطي الذي يهدف إلى الجمع بين مواضيع مختلفة والربط بينها للخروج بنتائج جديدة، من قبيل الربط بين الصبر والتضحية والجهاد، أو بين الإيمان والولاء.

بمعنى: أنّ نسبة التفسير الموضوعي ضئيلة ومحدودة جدّاً لا تكاد تمثّل شيئاً أمام السواد الأعظم من النتاج التفسيري التجزيئي[١].

ولعلّ أُولى المحاولات التفسيرية المُمنهجة التي سلكت الأسلوب التركيبي بنحو واضح جدّاً ومُلتفت إليه أكيداً هي في تفسير الميزان، وإن لم يُذكر فيه أو في غيره من المصادر التفسيرية هذا الاصطلاح الذي أطلقناه على الأسلوب الثالث من أساليب التفسير[٢].

والذي نراه في المقام أنّ التفسير التركيبي هو أجدى أنواع الأساليب التفسيرية، فإنّ الواقف على المداليل اللفظية يكون هو الأقرب إلى روح العلاقة أو الربط بين تلك المداليل والمضامين الجزئية، ممّا يعني أنّ وصوله إلى تحديد الموقف القرآني سيكون أكثر دقّة وحياطة.

جدير بالذكر أنّ التفسير الموضوعي هو الأقرب لمنهج تفسير القرآن

---

(١) لعلّ الأُنس بعالم المادّة والحسّ يُوقف المفسّر عادة على الأسلوب التجزيئي في التفسير، بخلاف الأُنس بعالم المجرّدات والمفاهيم والحدْس فإنّه يجعل المفسِّر أقرب إلى أسلوب التفسير الموضوعي، فإذا عرفت أنّ الإنسان آنس بعالم المادّة منه بعالم التجرّد يتّضح لك ولو نسبياً سرّ التفاوت الكبير بين نتاج التفسير التجزيئي والنتاج الموضوعي، وأما ما ذكره السيد الشهيد الصدر قدّس سرّه من أن هيمنة النزعة الروائية والحديثية أدّت إلى انتشار التفسير التجزيئي دون الموضوعي فهو مقبول إلى حدّ ما، بمعنى أن النزعة الروائية عزّزت منهج التفسير الروائي في قبال منهج تفسير القرآن بالقرآن، ومن الواضح بأن العملية التفسيرية لا تقتصر على التفسير الروائي، هذا فضلاً عن الاشتباه الكبير الذي يقع فيه البعض من أن التفسير الموضوعي هو تعبير آخر عن تفسير القرآن بالقرآن، وما ذلك إلا للخلط الواضح بين المنهج والأُسلوب من جهة، ومن جهة أُخرى عدم تصوّرهم تعدّد المصادر الأوّلية التفسيرية التي يعتمدها التفسير الموضوعي.

(٢) إنْ اصطلاح (الأسلوب التركيبي) هو من مختصّات هذا الكتاب، حيث لم يذكر في غيره كما أشار إلى ذلك السيد الأستاذ.

بالقرآن منه إلى غيره من المناهج الأُخرى، فالذي يلتزم فهم وتفسير القرآن بالقرآن يكون هو الأقرب إلى روح القرآن ومراداته العامّة ومواقفه النهائية ونتاجاته المفصلية، فيكون المُعطى القرآني داعياً إلى إبراز المواقف النهائية للقرآن، وهذا هو التفسير الموضوعي.

بعبارة أُخرى: إنّ جملة من معطيات منهج تفسير القرآن بالقرآن تكمن في إيجاد الداعوية في نفس المفسِّر إلى الصيرورة إلى التفسير الموضوعي، وكلٌّ بحسبه، فإنّ مَن أَنِس الألفاظ ومعانيها الجزئية ـ حتى وإن توسّل بمنهج تفسير القرآن بالقرآن ـ يعسر عليه عادةً الخروج من عالم المداليل الجزئية، بخلاف مَن أَنِس ضروب الأقيسة المنطقية والبرهنة والملازمات العقلية، فإنّه عادةً ما يكون أقرب إلى أسلوب التفسير الموضوعي.

وعلى أيّ حالٍ، فخلاصة ما انتهينا إليه هو ضرورة التمييز بين المنهج والأسلوب التفسيريين، وأنّ المنهج التفسيري أيّاً كانت هويّته لابدّ أن يؤدّي دوره ويعرض نتائجه ضمن أحد الأساليب التفسيرية المتقدّمة.

كما أنّ الأسلوب التفسيري الثالث ـ التركيبي ـ هو الأسلوب الأكثر نضجاً والأقرب إلى واقعية النصّ القرآني ومقاصده.

ينبغي الإشارة إلى أنّ المنهج والاتّجاه ربّما استعملا وأُريد بهما خصوص الأسلوب لا غير، فيكون الاستعمال استعمالاً مجازياً أو مُسامحياً، وإلّا فقد اتّضح لنا الفرق بين المنهج والاتّجاه، كما أنّه قد اتّضح الفرق بين المنهج والأسلوب، ومنهما يتّضح لنا الفرق بين الاتّجاه والأسلوب[1].

وفي ضوء هذه الوقفة الممنهجة في بيان حقائق المنهج والاتّجاه والأسلوب

---

(١) ورد استعمال اصطلاحي المنهج والاتّجاه في مورد الأسلوب في أكثر من مورد وأكثر من مصدر، منها ما جاء في المدرسة القرآنية: ص١٩، الدرس الأوّل والثاني.

يكون بيّناً لدينا ما وقع فيه جملة من أعلام الفريقين، سواء في مجال الخوض في العملية التفسيرية خصوصاً أو في مجال المعارف القرآنية عموماً من خلط واضح.

المنهج والأسلوب المتبعان في آية الكرسي

إنّ منهجنا التفسيري العامّ الذي ارتأينا الالتزام به في جميع أبحاثنا التفسيرية هو منهج تفسير القرآن بالقرآن، ولكن بمعية مدارية السنّة الشريفة، وهو ما نُطلق عليه بمحورية القرآن ومدارية السنّة؛ وهذا الالتزام المعرفي متفرّع على قضية أساسية ينبغي ترسيخها والتأكيد عليها وهي كون القرآن هو المفسِّر الحقيقي الوحيد لنصوصه، فهو - كما عرفت آنفاً - يفسِّر بعضه بعضاً ويُصدّق بعضه بعضاً، وأنّ ما عداه لا يؤدّي دوراً تفسيرياً محضاً وإنّما دوره تشخيصي لمرادات النصّ؛ أو توكيدي وأحياناً تعميقي، كما هو الحال بالنسبة للروايات، إلا أنَّ الدور التفسيري للمفهوم القرآني يُعالج من خلال القرآن نفسه، أي: بواسطة النصوص القرآنية المفسِّرة للنصوص القرآنية المفسَّرة.

بعبارة أُخرى: إنَّ الدور الذي يؤدّيه الغير هو أشبه ما يكون بالدور الإشاري الذي يتوقّف في رتبة سابقة على إحاطة كلّية بضوابط العملية التفسيرية.

إنّ التزامنا بمفسِّرية النصّ للنصّ يُلزمنا معرفياً بسلوك منهج تفسير القرآن بالقرآن في تشخيص مرادات النصّ القرآني، وهذا الالتزام المنهجي المعرفي لا يعفينا من التزوّد بمصادر ثانوية أُخرى لها معطيات معرفية ترفد العملية التفسيرية بامتيازات، نذكر منها:

١. إسهامها الأوّلي في عملية تشخيص مرادات النصوص القرآنية.

٢. إنّها توفّر سعة معرفية بحدود مقاصد النصّ الواحد بنحو يمكّن المفسِّر من تصيّد نكات نظرية وتطبيقية في قراءته للنصّ.

بمعنى أنّها توفّر أرضية خصبة للمفسِّر تساعده على التحرّك في آفاق

وأبعاد النصّ القرآني المختلفة بنحو لا يتوفّر ذلك المُعطى بغيره.

وهذا الإضفاء المعرفي الذي توفّره المصادر الثانوية ربّما يشكّل في موارد خاصّة حجر الزاوية في قراءة النصّ.

٣. ومن المعطيات الأُخرى للمصادر الثانوية: أنّها تفتح أمام المفسِّر نوافذ جديدة، سواء كانت متعلّقة بأصل النصّ المقروء أو بأمر خارج عنه ذي صلة وثيقة بالأصل، والذي قد يترقّى في جملة من الموارد التفسيرية إلى تشكيل قرينة خارجية توجّه الخطوط البيانية الأولى للنصّ المقروء باتّجاه يُسهم إلى حدّ كبير في ترشيد العملية التفسيرية، ولعلّ من أولى وأبرز المصادر الثانوية التي لا يمكن الإغفال عنها في قراءة النصّ القرآني: السنّة الشريفة(١).

فلا يُقال بعدئذٍ بأنّ معطيات السنّة الشريفة في العملية التفسيرية تنحصر بتوفير الأُنس والطمأنة للمفسِّر في نتاجه التشخيصي لمقاصد النصّ القرآني.

وعلى أيّ حالٍ، فإنّ منهجنا المُتّبع في قراءة النصّ القرآني هو منهج تفسير القرآن بالقرآن، والذي سيكون عليه الحال في قراءة وعرض موضوع بحثنا وهو آية الكرسي الكريمة، ولكنه منهج تعليقي، بمعنى أنه مُتوقّف على وجود النصّ القرآني المُفسّر لآخر مثله، وأما في صورة العدم أو عدم المكنة من الوصول إليه فإننا سوف نتوسَّل بالقرينة القطعية أو الاطمئنانية، سواء كانت نقلية أم عقلية أم علمية تجريبية أم كشفية شهودية، وسوف يأتي بيان هذه التعليقية في مورد آخر من هذا الكتاب(٢).

---

(١) المراد بالسنّة الشريفة: سنّة المعصوم عليه السلام الصادق على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الاثني عشر من أهل البيت والسيدة فاطمة الزهراء عليهم السلام، وأمّا مجالات السنّة الشريفة فهي أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم عليهم السلام.

(٢) في الفصل الرابع من الباب الأوّل، تحت موضوعة: (التحديد الفنّي لمصادر فهم النصّ)، فانتظر.

هذا فيما يتعلّق بالمنهج ، وأمّا فيما يتعلّق بالأسلوب فلعلّ ممّا تقدّم في بحث الأساليب التفسيرية يترشّح أسلوبنا في عرض آية الكرسي حصراً لا في جميع الأبحاث التفسيرية، وهو الأسلوب التركيبي الذي أوضحنا بعض ملامحه وخطوطه العامّة آنفاً.

وبذلك نكون قد التزمنا – عملياً – بضرورة تحديد المنهج والأُسلوب التفسيريين في رتبة سابقة على العملية التفسيرية.

إنّ تفسير القرآن بالقرآن بالأُسلوبين ـ التجزيئي والموضوعي ـ سوف يقدّم لقارئ النصّ فرصة نموذجية في تكوين رؤية قرآنية يُفترض أن تكون هي الأقرب إلى الواقع الفعلي لمقاصد النصّ القرآني فيما إذا التزم قارئ النصّ بالسير المعرفي للمنهج والأسلوب والمقدّمات الأوّلية التي تُسهم إلى حدّ ما في رسم ملامح النصّ القرآني أو الكشف عنها.

وينبغي التأكيد على أنّ تحديد المنهج والأسلوب التفسيريين في رتبة سابقة على قراءة النصّ يسهم إلى حدّ كبير في حفظ العملية التفسيرية من الوقوع في الخلط والاشتباه الذي ربّما تبتني عليه جملة من النتائج التفسيرية؛ كما أنّ رصد المنهج والأسلوب سلفاً يقي العملية التفسيرية من الحركة الأميبية[1] ـ إذا جاز التعبير ـ التي هي الأخطر والأسوأ وقوعاً في أداء العملية التفسيرية.

وفي ضوء ذلك يتّضح لنا جلياً ما عليه كثير من المتون التفسيرية سواء في حركتها التفسيرية ابتداءً أو في نتاجها المعرفي انتهاءً.

وغير خفيّ على المطّلع أنّ منهجة العملية التفسيرية لم تكن ذات قدم ثابتة

---

(١) الأميبا: حيوان مجهري يتحرّك باتّجاهات مختلفة وكيفما اتّفق، ففي الوقت الذي تجده يضع قدمه باتّجاه الشمال تجده بعد هنيئة متّجهاً نحو الجنوب بقدم أُخرى، ولذا تسمّى أقدامه التي لا ثبات لها بحسب الاصطلاح العلمي بالأقدام الكاذبة. وهكذا تكون الحركة التفسيرية المنفلتة تتّجه باتّجاهات مختلفة دون ضابط علمي.

في المصادر التفسيرية السابقة واللاحقة إلّا في حدود ضيقة جدّاً، بل لا تكاد تلمح المنهجة إلّا في مصادر تفسيرية متأخّرة جدّاً.

وعلى أيّ حالٍ، فالعملية التنظيمية لمختلف العلوم في أكثر مجالاتها تُعاني اختناقاً حادّاً من هذه الفوضوية في سيرها المعرفي، عرضاً وطرحاً ونتائج، ممّا يجعل العملية التحقيقية أكثر تعقيداً وانسداداً.

ومن هنا تبرز الحاجة الملحّة إلى إعلان ثورة معرفية كاملة تؤسّس لمنهجة علوم مختلفة، وتقعيدها(١) بنحو يحفظ العملية البحثية من الركام المعلوماتي المنتشر هنا وهناك دون ضوابط علمية.

ولعلّ من أبرز المشكلات التي أحدثها الركام المعلوماتي غير المنضبط: الخلاف والاختلاف الحادّان في تحديد هويّة جملة كبيرة من الاصطلاحات العلمية، فتجد جملة من العلوم الاعتبارية ترتّب آثاراً وتؤسّس براهين وتأخذ نتائج اعتماداً منها على قواعد وضوابط موضوعاتها حقيقية خارجية، وما ذلك إلّا لعدم وضوح في مضامين وهويّات جملة من الاصطلاحات العلمية.

التأويل ... والحاجة إليه

التأويل في اللغة من الأَوْل، أي: الرجوع إلى الأصل(٢)، وأمّا في الاصطلاح فقد اختُلف في معناه، ولعلّ المردّ في ذلك هو مجيء التأويل في القرآن بمعانٍ

---

(١) المراد من التقعيد: هو جمع الأطراف المتوافقة مضموناً إلى قاعدة كلّية صادقة عليها، أي إرجاع النثار المعلوماتي إلى أصوله وقواعده وضوابطه ليميز الغثّ منه من السمين.
جدير بالذكر أن سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) قد أطلق منذ وقت بعيد دعوات عدّة لتأصيل وتقعيد جملة من العلوم الإسلامية، أي تحديد قواعد وأصول لها، من قبيل علم أصول التفسير وعلم أصول العقائد كما هو الحال في علم أصول الفقه. وقد أردف تلك الدعوات المتواصلة بنتاج علمي فريد وهو كتاب (أصول التفسير والتأويل) الذي أبرز فيه جملة من القواعد التفسيرية.

(٢) انظر: مفردات ألفاظ القرآن: ص٩٩، مادّة (أوْل).

ثلاثة مختلفة، وهي:

الأوّل: وفيه يكون القول موضوعاً للتأويل، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ**﴾ (**الأعراف: ٥٢-٥٣**).

الثاني: وفيه يكون الفعل موضوعاً للتأويل، كما في قوله تعالى: ﴿**وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِالقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾ (**الإسراء: ٣٥**).

الثالث: وفيه تكون الرؤيا موضوعاً للتأويل، كما في قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ**﴾ (**يوسف: ٦**).

وقد حاول جملة من أعلام الفريقين تحديد الموقف من التأويل وإبراز الرؤية القرآنية حول ذلك، ومن جملة البيانات العلمائية يمكن رصد رؤيتين أساسيتين حاولتا الإجابة عن حقيقة التأويل، وهما:

١. الرؤية القائلة بأنّ التأويل هو من مقولة المعنى.

٢. الرؤية القائلة بأنّ التأويل هو من الأمور العينية الخارجية.

أمّا الرؤية الأولى: ففيها نظريتان أو قولان، هما:

الأوّل: يرى أنّ التأويل هو التفسير نفسه، وهو قول لا تبقى معه حاجة للبحث في وجه الحاجة إليه؛ لوضوح معناه ومبتغاه.

والثاني: يرى أنّ التأويل هو المعنى المخالف لظاهر القول، وهذا هو المعنى الشائع في عرف المتأخّرين من المتفقّهة والمتكلّمة والمحدّثة والمتصوّفة[1].

وفي هذا القول يبرز أمامنا وجه الحاجة للتأويل بقطع النظر عن الإشكالات الواردة في دفعه وإبطاله.

---

(١) انظر: تأويل القرآن (النظرية والمعطيات)، للسيد كمال الحيدري: ص٢٣.

وأمّا الرؤية الثانية: ففيها قولان أيضاً، وهما:

الأوّل: يرى أنّ المراد من التأويل هو نفس المراد بالكلام. في الخبر ـ مثلاً ـ تكون معرفة الخبر تفسيراً ومعرفة المخبر به تأويلاً، فالشيء المخبر به ـ إن كان الكلام خبراً ـ والشيء المطلوب فعله ـ إن كان الكلام إنشاءً ـ هو التأويل بعينه، فالتأويل هو الحقيقة الخارجية، والتفسير هو الصورة العلمية لتلك الحقيقة الخارجية[١].

وبناءً على هذا القول سوف تضعف الحاجة إلى التأويل، فإنّه ليس بين الخبر والمخبر به، وبين الفعل المطلوب وإنشاء طلبه فاصلة كبيرة من حيث التصوّر وانصراف الذهن إليهما، وإن لم تقع الحادثة الخارجية بعد.

الثاني: يرى أصحاب هذا القول أنّ التأويل هو: (الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية من حُكم أو موعظة أو حكمة، وأنّه موجود لجميع الآيات القرآنية، محكمها ومتشابهها، وأنّه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ ، بل هي من الأمور الغيبية المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ ، وإنّما قيّدها الله سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب، فهي كالأمثال تُضرب ليقرّب بها المقاصد وتُوضّح بحسب ما يُناسب فهم السامع)[٢].

وتلك الحقيقة الواقعية هي المشار إليها بالخزائن في قوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾ (**الحجر: ٢١**).

وهذه الخزائنية لا تمثّل الخلفية الوجودية الواقعية للمعطيات القرآنية فحسب، بل إن كلّ الأشياء في عالمنا المشهود لها نحو وجود عينيّ خاصّ بها في

---

(١) انظر: التفسير الكبير، لابن تيمية: ج٢، ص٨٨-١١٤.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج٣، ص٤٩.

الخزائن الإلهية، فالآية ليست مختصّة بشيء دون آخر.

قال الطباطبائي: (إنّ ظاهر قوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ﴾، على ما به من العموم بسبب وقوعه في سياق النفي مع تأكيده بـ«من»: كلّ ما يصدق عليه أنّه شيء من دون أن يخرج منه إلّا ما يخرجه نفس السياق، وهو ما تدلّ عليه لفظة «نا» و«عند» و«خزائن». وما عدا ذلك ممّا يُرى ولا يُرى مشمول للعامّ)(١).

إنّ هذه الخزائنية الإلهية الواردة في الآية الشريفة بصيغة الجمع(٢) هي جميعاً فوق عالمنا المادّي المشهود بحكم انتسابها إلى ما عند الله، ومن الواضح للعيان أنّ ما عند الله باقٍ وغير زائل البتّة(٣)، بخلاف ما عليه الأشياء في هذه النشأة المادّية المحسوسة فإنّها متغيّرة فانية لا تتّسم بالثبات ولا البقاء(٤).

وعلى أيّ حالٍ، فتلك الحقيقة الواقعية الخارجية ذات المراتب الوجودية الكامنة في خزائن الله تعالى غير المشهود حسّاً هي الوجود العيني الذي يراد به التأويل.

فالتأويل ـ بحسب هذا القول الأخير من الرؤية الثانية ـ ليس مرتبة معرفية سقفها عالم الألفاظ والمفاهيم والمعاني، وإنّما هو مرتبة وجودية واقعية خزائنية تقف خلف هذا الوجود اللفظي للقرآن الكريم، ثمّ إنّ التأويل لا تنحصر دائرته بآيات معيّنة ـ كما قد يتوهّم البعض ـ وإنّما هو دائرة محيطة بالقرآن من بائه إلى سينه.

إذا اتّضح لنا هذا المعنى الدقيق للتأويل فإنّه سوف يبرز أمامنا وجه

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج١٢، ص١٤٣.

(٢) «الخزائن: جمع الخزانة، وهي اسم المكان الذي يخزن فيه الشيء، أي يحفظ». انظر: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للإمام الرازي: ج١٩، ص١٣٨.

(٣) قال تعالى: ﴿...مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ اللهِ بَاقٍ...﴾. «النحل: ٩٦».

(٤) انظر: تأويل القرآن: ص٤٧.

وحجم الحاجة للتأويل بنحو لا يحتاج معه إلى تعليق أو توكيد، ممّا يعني أنّ العملية التفسيرية برمّتها سوف تفقد إستراتيجيتها ـ إذا جاز التعبير ـ وتجرَّد من مضامينها الحقيقية المنظورة في هدفها الغائي الذي لا يمكن تحقّقه دون أخذ تلك الحقائق الواقعية الخارجية الخزائنية ـ المصطلح عليها بالتأويل ـ بالنظر والاعتبار.

وخلاصة القول في وجه الحاجة للتأويل: أنه بناءً على القول الأوّل من الرؤية الأولى، والقول الأوّل من الرؤية الثانية سوف تنتفي الحاجة إلى التأويل، بخلاف ما عليه الحال في القول الثاني من الرؤيتين معاً فإنّ الحاجة إلى التأويل جادّة ومُلحّة جدّاً؛ وستكون لنا وقفة أُخرى لسبر معاني ومقاصد التأويل بما يُناسب توجّهاتنا في بيانات آية الكرسي[1].

إلى هنا نكون قد انتهينا من أبحاثنا التمهيدية في البعد البياني، لننتقل إلى أبحاث تمهيدية تبيينية أكثر عمقاً ونفعاً ومردوداً على العملية التفسيرية.

---

(١) سوف تأتي هذه الوقفة الجليلة في الفصل الأوّل من الباب الثالث من الكتاب، فانتظر.

معطيات الفصل (الأبحاث البيانية)

هنا نخلص إلى مجموعة نتائج بيانية معرفية تُشكّل لنا حجر أساس في رسم ملامح الحركة التفسيرية والتأويلية، التي يُعبّر عنها بقراءة النصّ، وسوف نُحاول رصد أهمّ هذه النتائج البيانية لتشكّل بمجموعها حصانة حقيقية فاعلة تُوجّه رؤى المُفسّر وتقيها من حالة الانفلات والتمحّلات.

١. القرآن لغة إما بمعنى القراءة أو بمعنى الجامع لثمرة الكتب السماوية، واللغة تُساعد على المعنى الثاني.

٢. التفسير اصطلاحاً يدور حول بيان المراد من كلامه سبحانه في حدود النصّ القرآني، وفي حدود المكنة البشرية والسعة المعرفية للمفسّر.

٣. إنّ العملية التفسيرية ينبغي أن تحقّق أهدافاً أساسية كمعرفة الله تعالى، وأهدافاً فرعية كتوطيد العلاقة بين المخاطِب والمخاطَب.

ومن مجموع الأهداف الأساسية والفرعية يتبيّن لنا الدور المعرفي التأسيسي الذي تقدّمه لنا العملية التفسيرية وما يترتّب عليه.

٤. إنّ القراءة لمجتمعاتنا ـ وإن كانت جدّيةً ـ لا تحمل في رحمها حلولاً جذرية لانتشال الأمّة من غيبوبة الجهل، بخلاف القراءة القرآنية للإنسان والأمّة فإنها تحمل في رحمها بيانات تغلق أبواب الجهل وتردم نتوءات الانحراف المعرفي والسلوكي، لأنها ليست قراءة استكشافية، وإنّما هي قراءة إصلاحية.

٥. إن الهدف الأقصى من سائر المعارف الإلهية وأصل الخلقة والوجود هو معرفة الله سبحانه، وهو الهدف الذي تحاول آية الكرسي أن تُوجزه لنا.

٦. إنّ القرآن الكريم وضع في سلّمه المعرفي كمّاً كبيراً من المفاتيح المعرفية على صعيد التحقيق والتحقّق معاً لتحقيق هدفه المعرفي الغائي الذي به تكتمل

الرؤية الكونية الإلهية.

٧. المنهج لغةً هو الطريق الواضح، واصطلاحاً هو طريقة الاستدلال أو الكيفية المعتمدة في الاستدلال على إثبات المطلوب، ومع غياب الدليل يكون غياب المنهج، فما يقع في قبال المنهج هو عينه ما يقع في قبال الدليل.

٨. إنّ موقعية المنهج في العملية الاستدلالية التفسيرية خصوصاً يكشف لنا النقاب عن الفوضى البحثية التي وقع فيها عدد كبير من أعلام المسلمين في مصنّفاتهم المختلفة وفي مختلف المجالات.

٩. إنّ جميع الإسقاطات الفردية والاجتماعية والعقدية والظروف الآنية المحيطة بكلّ عصر تُسهم في تكوين الاتّجاهات التفسيرية التي تسوق المُفسّر إلى توجيه النصّ نحو نتائج قبلية أملتها الالتزامات السابقة، ولذا فالاتّجاه يختلف موضوعياً عن المنهج في التعاطي المعرفي مع النصّ القرآني.

١٠. إنّ القليل من الكتب التفسيرية يخرج عن دائرة الاتّجاهات وبنسب مختلفة، كما أنّ تجريد النفس عن المتبنّيات القبليّة في رتبة سابقة على العملية التفسيرية أمر صعب وشاقّ جدّاً، إن لم يكن عسيراً.

١١. إن الاتّجاهات لا تقدّم توثيقات معرفية وإنما تقدّم قناعات فردية أو فئوية عاجزة عن إثبات نفسها، ولذا فهي من ضروب التفسير بالرأي الممنوع شرعاً.

١٢. إذا كانت الهيئة والكيفية التفسيرية علمية بحثية تحقيقية فإنّ العملية التفسيرية ستكون مُمنهجة وإلّا فهي مجرّد ركام معلوماتي.

١٣. إن الدارسات التفسيرية رغم جدّيتها وجدواها قد توهّمت في حصر المناهج والاتّجاهات التفسيرية، وهذا أوّل خطأ منهجي وقع فيه من صنّف في المناهج والاتّجاهات التفسيرية.

١٤. إنّ جملة من مفسّري القرآن الكريم – بل الأعمّ الأغلب منهم –

ينطلقون من كمّ معلوماتي في ممارسة العملية التفسيرية دون أن يحدّدوا في رتبة سابقة منهجاً تفسيرياً معتبراً يعتمدونه في كشف معاني القرآن، مما يعني أنّ المناهج التفسيرية إنّما قُنّنت في مراحل متأخّرة جدّاً عن العملية التفسيرية، فيكون تحديد المناهج في معظم التفاسير المتقدّمة بعد الوقوع.

١٥. إنّ التفسير الموضوعي للقرآن يعتمد اعتماداً أساسياً وجوهرياً على منهج تفسير القرآن بالقرآن، ولذا فلا يمكن للتفسير الموضوعي تقديم أيّ نتائج مفصلية دون التزوّد بهذا المنهج.

١٦. إنّ القرآن نور وهدىً وتبيان لكلّ شيء، ولذا لا يمكن أن يُتصوّر في حقّه أن يكون مفتقراً إلى الغير في بيانه وتفسيره، ولكن عدم الاحتياج هذا إنما ينحصر في أُفق البيانية لا التبيينية، كما سيأتي في الفصل القادم.

١٧. إنّ الرواية تؤدّي دوراً توكيدياً لِما أسّسه الفهم القرآني للقرآن، وربما تؤدّي الرواية دوراً آخر وهو تعميق الفهم القرآني، في حين إنها تُشكّل حلقة وثيقة في سلسلة المناهج التفسيرية المُعتبرة عند أغلب أعلام الأُمّة، ومن هنا يقع الكلام في كون التفسير الروائي تفسيراً اصطلاحياً أم هو مجرّد شعبة من شُعب الحديث؟

١٨. التفسير الروائي يُعاني من أزمة كبيرة تكمن في محدودية الروايات الواصلة إلينا التي لا تكفل لنا تفسير نصف القرآن، بل ثُلثه بصورة ترتيبية.

١٩. ينحصر دور الرواية بأمور، أهمّها: الدور التعليمي للعملية التفسيرية والدور التطبيقي، فهي ليست مفسّرة للنصّ القرآني، فالذي يتكفّل بالدور التفسيري هو القرآن نفسه، والثالث وهو الأهم: الدور التوكيدي لِما أسّسه الفهم القرآني للقرآن، والدور التعميقي لفهم النصّ.

٢٠. إن الروايات المخالفة للعقل ساقطة عن الاعتبار، وأما غير المخالفة ففيها احتمالان، هما: أن يكون الاختلاف مما يُمكن رفعه بتوجيه الرواية

فيُعمل بذلك، أو عدم إمكان التوجيه فيُلتزم بالظاهر القرآني، وبذلك لا تكون الروايات المُخالفة للظاهر القرآني مُسقطة لحجّيته البتّة.

٢١. إن المنهج الاجتهادي التفسيري - على ما يحمله من قوّة إبداعية وامتيازات علمية- محفوف بالمخاطر والزلل، بل ذلك كثير الوقوع، وكثيراً ما يكون هذا المنهج التفسيري مطيّة لمن يهدف دعم ما يؤمن به وما يعتقده.

٢٢. إن المنهج التجريبي يعتمد على الاستقراء بالدرجة الأُولى في رصد مفردات التجربة ولذا فإنه يبقى عاجزاً عن تقديم نتائج قطعية، من هنا أثبتت فلسفة العلم عجز العلوم الطبيعية التجريبية من الوصول بمعطياتها إلى مرتبة القانون.

٢٣. إن المعطيات العلمية التجريبية إذا كانت مؤيّدة للنصوص القرآنية قبلنا بها وإلا فلا يصحّ الأخذ بها، بمعنى عدم تصحيح الوجه التطبيقي، وبذلك تُحفظ كرامة القرآن الكريم من جهة، والجهود العلمية التجريبية من جهة أُخرى.

٢٤. يُسمّى المنهج الإشاري أحياناً بالمنهج التأويلي؛ نظراً لاعتماده عرض المعاني الباطنية المتوقّفة على التأويل، والقبول به لا يعني ترك الباب على مصراعيه بدون ضوابط وقواعد، وإلا سيندرج تحت مظلّة التفسير بالرأي.

٢٥. التفسير بالرأي هو التفسير بغير دليل، وقد يكون الدليل صحيحاً في أصله وصحّته إلا أنه غير منطبق على مُدّعاه، وقد سيق لتصحيح ما طابق هوى المفسّر.

٢٦. عادةً ما يقع التفسير بالرأي في دائرة الآيات المتشابهات لا المحكمات.

٢٧. إنّ الوظيفة الأساسية للتفسير التجزيئي تكمن في إبراز المدلولات التفصيلية للآيات القرآنية دون إعطاء الموقف القرآني العامّ الذي يتشكّل عادة من مجموعة مداليل تفصيلية، بخلاف ما عليه التفسير الموضوعي حيث يقوم

بتحديد الموقف القرآني تجاه موضوع من موضوعاته المختلفة.

٢٨. إنّ التفسير الموضوعي رغم ما أحدثه من طفرة معرفية نوعية في عالم التفسير إلّا أنّه يبقى في أمسّ الحاجة إلى معطيات التفسير التجزيئي، فالعملية التفسيرية بأسلوبها الموضوعي ـ أيّاً كان المنهج المتّبع فيها ـ لا تنفكّ أبداً عن الأسلوب التجزيئي، ممّا يعني أنّ جميع الشرائط المطلوبة في التفسير التجزيئي ينبغي أن يتوفّر عليها المفسّر الموضوعي.

٢٩. إنّ المنهج التفسيري أيّاً كانت هويّته لابدّ أن يكون له أُسلوب معيّن في الوصول إلى مرادات النصّ القرآني، وبذلك يُصار إلى أحد الأسلوبين المتقدّمين (الموضوعي والتجزيئي).

٣٠. الأسلوب التركيبي هو الأسلوب الجامع بين الأسلوبين (الموضوعي والتجزيئي)، وهو أجدى أنواع الأساليب التفسيرية وأكثرها نضجاً وأقربها إلى واقعية النصّ القرآني ومقاصده، ولعلّ أُولى المحاولات التفسيرية المُمنهجة التي سلكت الأسلوب التركيبي كانت في تفسير الميزان.

٣١. إنّ التفسير الموضوعي هو الأقرب لمنهج تفسير القرآن بالقرآن منه إلى غيره من المناهج الأُخرى.

٣٢. منهجنا التفسيري العامّ الذي ارتأينا الالتزام به في جميع أبحاثنا التفسيرية هو منهج تفسير القرآن بالقرآن، وهذا الالتزام المعرفي متفرّع على قضية أساسية وهي كون القرآن هو المفسِّر الحقيقي الوحيد لنصوصه، وهذا الالتزام المنهجي المعرفي لا يعفينا من التزوّد بمصادر ثانوية أُخرى توفّر أرضية خصبة للمفسِّر وتساعده على التحرّك في آفاق وأبعاد النصّ القرآني المختلفة بنحو لا يتوفّر ذلك المُعطى بغيره.

ولعلّ من أولى وأبرز المصادر الثانوية التي لا يمكن الإغفال عنها في قراءة النصّ القرآني هي السنّة الشريفة.

٣٣. أمّا فيما يتعلّق بأسلوبنا التفسيري في عرض آية الكرسي حصراً لا في جميع الأبحاث التفسيرية، فهو الأسلوب التركيبي.

٣٤. إنّ تحديد المنهج والأسلوب التفسيريين في رتبة سابقة على قراءة النصّ يُسهم إلى حدّ كبير في حفظ العملية التفسيرية من الوقوع في الخلط والاشتباه الذي ربّما تبتني عليه جملة من النتائج التفسيرية، ويقيها من الحركة الأميبية.

٣٥. إن العملية التنظيمية لمختلف العلوم في أكثر مجالاتها تُعاني اختناقاً حادّاً من فوضوية غياب المنهج، ولذا فنحن بحاجة ملحّة إلى إعلان ثورة معرفية كاملة تؤسّس لمنهجة العلوم المختلفة وتقعيدها بنحو يحفظ العملية البحثية من الركام المعلوماتي المنتشر هنا وهناك.

وهناك نتائج أُخرى لمحها القارئ المُتتبّع في طيّات هذا الفصل لم نشر إليها لوضوحها، ولأنها ستأتي في طيّات الفصول القادمة.

الفصل الثاني

بحوث تمهيدية تبيينية

- الفرق بين البيانية والتبيانية والتبيينية.
- نكات منهجية.
- التنزيل والتبيين والتطبيق.
- البُعد الأنفسي والآفاقي للنص القرآني
- الرمزية في النصّ القرآني.
- المثل في النصّ القرآني.
- مفهوم النصّ.
- دور السياق في فهم النصّ.
- عصرنة النصّ.
- علاقة الإقراء والتنزيل والتأويل بشبهة التحريف.
- معطيات البحوث التبيينية.

بحوث تمهيدية تبيينية

الفرق بين البيانية والتبيانية والتبيينية

لم تنتهِ البحوث التمهيدية بعد، ولكن ما تقدّم منّا في الفصل السابق كان يدور حول البحوث التمهيدية البيانية، لننتقل بعدها في هذا الفصل الجديد إلى بحوث أكثر عمقاً ودلالة، وأعظم فائدة وعوداً على بناءات العملية التفسيرية، وهي البحوث التمهيدية التبيينية، ومن هنا نجد من الأهمّية بمكان تسليط الضوء على هذه المفاهيم، أعني: البيانية والتبيانية والتبيينية[1]، لكي يتبيّن لنا مقدار أهمّية وجدوائية أبحاث هذا الفصل.

إن هذا المفاهيم الثلاثة مفاهيم قرآنية خالصة، وهي ليست بمعنى واحد كما توهّم السواد الأعظم من المُفسّرين والمتخصّصين في علوم القرآن، وإنما هي على معانٍ مختلفة، وفي ضوء الاختلاف الذي سنقف عليه سيتبيّن لنا وجه من وجوه عظمة ودقّة القرآن الكريم.

أما قرآنية البيان فذلك لقوله تعالى: ﴿**هَـذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ**﴾ (آل عمران: ١٣٨)، وأما التبيانية فلقوله تعالى: ﴿...**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ (النحل: ٨٩)،

---

(١) تُعتبر اصطلاحات البيانية والتبيانية والتبيينية من مُختّصات هذا الكتاب، وبالتالي فهي من مختّصات السيد الأُستاذ، وبحسب تتبّعنا للبحوث التفسيرية والقرآنية أننا لم نعهد مثل هذا الفرق في أصل إطلاق التسمية في كلمات الأعلام بهذه الدرجة من الوضوح. كما سيلمح القارئ المتخصّص مدى أهمية وعمق هذه الفكرة في السطور الآتية من خلال العرض التخصّصي الرفيع لمضامين هذه الاصطلاحات والمفاهيم «القرآنية في الأصل» «الحيدرية في العرض».

والتبيينية لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤).

وأما الفوارق الرئيسية والمهمّة بينها فهي أن البيانية القرآنية تعني الأمر الواضح الذي يصحّ أن يُخبَر به، وهو أُسلوب عادةً ما يُخاطب به عامّة الناس، ولذا جاء في الآية الكريمة: ﴿هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾، وأما التبيانية فهي أُسلوب آخر يُلحظ فيه جهة المخاطب، ولا يُستعمل لعامّة الناس، ولذلك قال تعالى مُخاطباً نبيّه صلى الله عليه وآله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، فهو ليس تبياناً لعامّة الناس، وإنّما لطبقة مُعيّنة ارتقت بمراتبها المعرفية والمعنوية يقف في طليعتها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، ومن هنا تنطلق العملية التفسيرية.

وأما التبيينية والتبيُّنية القرآنية فهي الوظيفة الإلهية التبليغية الأُولى للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله تجاه القرآن الكريم، وعندما نعرِّف ذلك بالوظيفة الإلهية فذلك لاعتمادها على المُعطى الإلهي القائم في البيانية.

ومن هنا يتّضح لنا أن القرآن بوجوده البياني لا يحتاج إلى مُفسّر، لأنه: ﴿بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ عامّة، فلا يبقى معنى لبيانه من قبل الآخرين، ومن هنا وقع بعض الأعاظم[1] في شبهة عدم احتياج القرآن إلى مُفسّر، وفقاً لقاعدة أنَّ القرآن يُفسّر بعضه بعضاً، مع أن هذه التفسيرية الذاتية هي على مستوى البيانية لا على مستوى التبيانية فضلاً عن التبيينية والتبيُّنية.

وعلى أيّ حال، فالوظيفة النبوية الأُولى تجاه القرآن الكريم هي التبيين وليست البيان أو التبيان، فالبيان عامّ والتبيان خاصّ والتبيينية بين بين، أما العامّية فواضحة، وأما الخصوصية ـ الخاصّ ـ فلانحصار الدائرة بثلّة مُعيّنة

---

(١) لعلّ في ذلك إشارة إلى السيد الطباطبائي قدّس سرّه.

وصلت مراتب العصمة، وأما المرتبة التبيينية فإنها أوسع دائرة من البيانية في التلقّي والأداء، وهي أضيق دائرة من التبيانية، كما هو واضح.

وهذه الوظيفة المعرفية النبوية ـ كما اتّضح ـ عمادها التبيان الإلهي لا البيان الذي تتكفّل بسبر غوره وبيان مقاصده الأُولى معرفة أُصول اللغة.

جدير بالذكر أن لهذا البحث البكر في تصنيفه توضيحات تطبيقية وتتمّة توكيدية نُرجئ الدخول فيهما إلى مناسبة أُخرى.

إذا اتّضح ذلك فاعلم بأن البحوث التمهيدية الأُولى ـ البيانية ـ مُشرعة لكلّ مهتمّ بالشأن القرآني، وأما بحوثنا التمهيدية الثانية ـ التبيينية ـ فهي مُوجّهة تحديداً لأصحاب التخصّص في الشأن القرآني.

تنبيه

إعلم بأنَّ التبيينية صفة معرفية للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وهذه الصفة إنما تندرج ضمن المنهج التوصيفي القرآني لمصاديق أهل العصمة، فالقرآن عيَّن أهل العصمة توصيفاً وليس تسمية، وهذا المنهج التوصيفي هو الأدقّ والآكد في حفظ المصالح العليا، فإن التسمية قابلة للانطباق على آخرين بخلاف التوصيف الذي لايتعدّى موصوفه أبداً، فعنوان أهل البيت ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ فيه قابلية الانطباق على آخرين، بخلاف عنوان الصادقين المُثبت للعصمة المطلقة فإنه مُختصّ بأهله[1]، وبذلك تكون معرفتهم عليهم السلام من القرآن نفسه توصيفاً هو الأمر الذي ينبغي اتّباعه في إحقاق

---

(١) من هنا يتضح لنا الوجه في إصرار النبي صلى الله عليه وآله في جملة من الروايات على كلمة (هذا) في تشخيص الخليفة من بعده، حيث كان يقول صلى الله عليه وآله: (**من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه**)، لعلمه بأنّ أقواماً مُنافقين سيأتون من بعده صلى الله عليه وآله ويدَّعون أن هنالك شخصاً آخر اسمه علي وليس هو علي بن أبي طالب عليه السلام تحديداً، فجاءت كلمة (هذا) لتُخرس تلك الألسن.

الحقّ وإبطال الباطل، وقد ورد الحثّ من قبلهم عليهم السلام على لزوم معرفتهم من القرآن نفسه، وحيث إن تسميتهم لم ترد فيه لزم الأخذ بالتوصيف، ومما ورد في ذلك: عن ابن مُسكان قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: (**من لم يعرف أَمْرَنا من القرآن لم يتنكّب الفتن**)[١]، أي من لم يعرف موقع الإمامة والولاية على الوصف الذي جاء في القرآن ـ المنطبق عليهم بالذات دون سواهم ـ لا يمكنه التخلّص من مضلاّت الفتن؛ لأنّهم العروة الوثقى والحبل الممدود بين السماء والأرض وسفن النجاة والسبيل إليه تعالى. ومَن رام الوقوف على تفصيلات هذا المنهج التوصيفي فقد بيَّناه في دراسات تخصّصية أُخرى[٢].

نكات منهجية

قبل الشروع بوظيفتنا التشخيصية لمرادات النصّ المراد قراءته في هذا السفر التفسيري، وهو آية الكرسي، ارتأينا الوقوف عند جملة من النكات المنهجية التي ينبغي مراعاتها في العملية التفسيرية:

أوّلاً: تتوقّف العملية التفسيرية ـ أيّاً كان المنهج المتبّع فيها والأسلوب المتّخذ فيها ـ على جملة أمور، أهمّها:

أ) أن يكون المفسِّر مُلمّاً بالعلوم الأساسية للّغة العربية، وهي: (الصرف، النحو، البلاغة).

ب) أن يكون المفسِّر مُلمّاً بعلوم القرآن، من قبيل:

١. أسباب النزول.

٢. المكّي والمدني.

---

(١) تفسير العياشي: ج١، ص٨٨ .

(٢) أُصول التفسير والتأويل، للسيد كمال الحيدري: ص٥٦٠، ضمن عنوان (ذكر الأئمّة في القرآن بالنعوت والأوصاف).

٣. إعجاز القرآن.

٤. الظاهر والباطن.

٥. الناسخ والمنسوخ[١].

٦. التفسير والتأويل.

٧. المحكم والمتشابه.

ج) أن يكون مُلمّاً بجملة من القواعد الأصولية في علم أصول الفقه، من قبيل:

١. حجّية الظهور.

٢. المطلق والمقيّد.

٣. العامّ والخاصّ.

٤. المجمل والمُبين.

ثانياً: إنّ جميع ما يتزوّد به المفسِّر من علوم ومعارف ينبغي أن يقع ما يصحّ منها في خدمة النصّ القرآني، لا أن يقع النصّ القرآني في خدمتها إثباتاً وتوكيداً؛ بمعنى: عدم حمل النتائج المعرفية للمعارف والعلوم المتنوّعة على النصّ القرآني وتطويع النصّ القرآني لخدمة تلك النتائج إثباتاً وتوكيداً، فإنّ للنصّ القرآني معطياته الخاصّة به التي ينبغي أن تكون حاكمةً لا محكومة، وإلا سننتهي إلى القول بالتفسير بالرأي، المذموم شرعاً.

بعبارة أُخرى: عدم تمكين النصّ القرآني في ضوء النتائج المعرفية المستقاة من معارف وعلوم أُخرى في رتبة سابقة، فإنّ هذا يعني تقعيد النصّ القرآني في قوالب أُعدّت سلفاً ومصادرة معطياته.

وهذا بدوره يُفضي إلى نتائج فرضتها طبيعة تلك المعارف والعلوم

---

(١) ستكون هنالك وقفات جليلة للسيد الأُستاذ عند الموضوعات التالية: (أسباب النزول، المكّي والمدني، الناسخ والمنسوخ) في خواتيم الفصل الرابع من الباب الأوّل، فانتظر.

المختلفة وليس النصّ القرآني نفسه، ممّا يعني أنّ العملية التفسيرية سوف تكون عملية تطويعية للنصّ القرآني وليست عملية تشخيصية لمرادات ومقاصد النصّ، فيكون الأداء التفسيري مجرّد عمل تطبيقي لنتائج المعارف الأُخرى ، وبذلك تتحوّل العملية التفسيرية المُمنهجة إلى مجرّد أداء اتّجاهي، بل هي أخطر أنواع الاتّجاهات.

قال الطباطبائي: (وأنت بالتأمّل في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير تجد: أنّ الجميع مشتركة في نقص وبئس النقص، وهو تحميل ما أنتجته الأبحاث العلمية أو الفلسفية من خارج على مداليل الآيات، فتبدّل به التفسير تطبيقاً وسُمّي به التطبيق تفسيراً، وصارت بذلك حقائق من القرآن مجازات، وتنزيل عدّة من الآيات تأويلات، ولازم ذلك أن يكون القرآن ـ الذي يعرِّف نفسه بأنه هدى للعالمين ونور مبين وتبيان لكلّ شيء ـ مهدياً إليه بغيره ومستنيراً بغيره ومُبيَّناً بغيره، فما هذا الغير! وما شأنه! وبماذا يُهدى إليه! وما هو المرجع والملجأ إذا اختلف فيه!...)[1].

ثالثاً: إنّ المعاني التي تقف وراء النصّ القرآني المراد تفسيره وكشف معانيه لا تمثّل مرتبة واحدة، وإنّما هي في حدّها الأدنى على أربع مراتب رئيسية، وتقع تحتها مراتب كثيرة، فكلّ مرتبة رئيسية تمثّل دائرة تنضوي تحتها مراتب تمثّل مستويات العرض التفسيري الذي يحدّده ـ عادةً ـ السقف المعرفي للمفسِّر.

أمّا المراتب الرئيسية فهي المستفادة والمنكشفة بقول الإمام الحسين عليه السلام: (**كتاب الله عزّ وجلّ على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوامّ، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء**)[2].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص٦-٧.

(٢) بحار الأنوار: ج ٨٩، ص٢٠، ح ١٨.

وفي ضوء هذه المراتب الرئيسية الأربع يحاول المفسّر أن يقدّم رؤيته التفسيرية ضمن مرتبة منها، وكلٌّ بحسبه، فإن أصاب ما عليه الواقع ـ ولو بحدود سقفه المعرفي ـ فَبِها وإلاّ فإنّ ما قدّمه ـ وإن كان معذوراً فيه في صورة توفّره على الحجّة الشرعية ـ أجنبيّ عن مقاصد النصّ القرآني.

وما أصاب به الواقع ضمن سقفه المعرفي سوف يمثّل مرتبة من مراتب تلك المرتبة الرئيسية، ممّا يعني عدم حصول الإصابة الواقعية التامّة إلّا بحدود ضيقة جدّاً تكاد تنحصر بأهل العصمة المطلقة ومن كان قريباً من كمالاتهم المعرفية.

ومن الواضح أنّ تلك المراتب الرئيسية الأربع كلّ مرتبة منها هي أعمق وأشمل من الأُخرى، فالمرتبة الحقائقية رغم وجودها البسائطي إلّا أنّها أشدّ المراتب قاطبةً وأشملها وأهمّها على الإطلاق، ثمَّ تليها المرتبة اللطائفية، ثمَّ الإشارية، ثمَّ العبارية.

رابعاً: إنّ جميع النتائج المعرفية التي تُفضي إليها العملية التفسيرية ـ ضمن أيّ منهج كانت وبأيّ أسلوب تبلورت ـ لا يمكن القول بمطابقتها للمعاني الواقعية التي عليها النصّ القرآني، لما عرفت من أنّ المعاني الواقعية ليست على مرتبة واحدة، وأنّ العرض التفسيري هو عرض للسقف المعرفي الذي عليه المفسِّر (بالكسر) وليس المفسَّر (بالفتح) وهذا واضح.

خامساً: لا ينبغي للمفسِّر أن يقتحم بعمليته التفسيرية مرتبة من مراتب القرآن الأربع إلّا بعد التوفّر على ضوابطها وشرائطها، فليس لمن لم يدرك المعنى الإشاري في النصّ القرآني أن يلج هذه المرتبة وإلاّ سوف ينتهي المطاف به إلى الوقوع في دائرة التفسير بالرأي المحرّم شرعاً، وهكذا الحال في المراتب الأُخرى.

سادساً: لا بدّ أن يكون الـمُفسّر واقفاً على المضامين الاصطلاحية لجملة

أُخرى من المفردات التفسيرية، بل إنّ العملية التفسيرية برمّتها تتوقّف على فهمها، وهي: (التفسير والتنزيل والتبيين والتطبيق والتأويل...)، وقد تقدّم منّا الحديث عن التفسير، وبقي لنا أن نقف عند الاصطلاحات الأربعة الأُخرى، لننتقل بعدها إلى قاعدة تفسيرية قرآنية تتعلّق بالبُعد الأنفسي والآفاقي للنصّ القرآني.

التنزيل

هو أن يُفهَمَ النصُّ القرآني في ضوء مورد نزوله، فالحادثة أو العلّة الظاهرية التي استدعت نزول النصّ القرآني تُشكّل قرينة خارجية توضح مراد النصّ، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ (المائدة: ٥٥)، حيث فُسّرت في ضوء سبب النزول المرويّ في طُرق الفريقين بأنّ المُراد من: «**وَالَّذِينَ آمَنُواْ**» هو أمير المؤمنين عليّ عليه السلام الذي تصدّق بخاتمه وهو يُصلّي في المسجد النبوي[١].

ولذا نجد في كثير من كُتب المفسّرين عبارة (وبه كان التنزيل)، حيث يُريدون بذلك سبب النزول، وكونه يُمثّل الوجه التفسيري للنصّ عند نزوله، وسوف يأتي عمّا قريب أنّ القرينة التنزيلية لا تكون حاكمة على النصّ القرآني إلا في حينها نظراً لانفتاح النصّ على الحوادث البعدية؛ علماً بأنّ لمفردة التنزيل صلة بموضوع صيانة القرآن من التحريف، ستأتينا فيه بيانات موجزة[٢].

---

(١) انظر: شواهد التنزيل للحاكم الحسكاني الحنفي: ج١، ص١٦١-١٨٤، ح٢١٦- ٢٤١، وأيضاً: أسباب النزول للواحدي: ص١٤٨، الطبعة الهندية. والتفسير الكبير للفخر الرازي: ج٣، ص٤٣١، نشر الدار العامرة بمصر، وعشرات المصادر من مدرسة الخلفاء فضلاً عما جاء في مصادر مدرسة أهل البيت.

(٢) وذلك عند البحث في: (آية الكرسي بين التنزيل والتدوين)، في الفصل الثالث من الباب الأوّل.

التبيين

لقد كان القرآن الكريم تبياناً لكلّ شيء، ولازال كذلك، وهذا ما صرّح به القرآن(١)، واتّفقت عليه كلمة الأعلام؛ ولكن القرآن الكريم - كما هو واضح لدى المـُطّلعين- قد سلك في مجموع بياناته، أو الأعمّ الأغلب منها، مسلكاً إجمالياً، فهو تبيان في إجماله، لا أنّه ذكر كلَّ صغيرة وكبيرة للأُمّة، فمن البيّن جدّاً أنّ التفصيلات الشرعية التكليفية والوضعية لم يتعرّض لها القرآن الكريم في بياناته الظاهرية(٢)، هذا وجه، والوجه الآخر هو أنّ بياناته شاملة لكلّ شيء ولكن نوعية المـُخاطب بها مُختلفة تبعاً لاستعدادات المـُتلقّي، فالمعصوم بصفته راسخاً في العلم يمتلك الأهلية في قراءة القرآن بكمالاته التامّة ولكن بقراءة تفحّصية لم يتعرّض لها القرآن الكريم في بياناته، فيكون واقفاً على ما لا يسع الآخرون ذلك، وقد نبّهنا لذلك في الهامش.

وعلى أيّ حال، فإنّ المراد من التبيين في المقام هو بيان التفصيلات الشرعية من قبل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام بصفتهم الوارثين لعلمه، وهذه الوظيفة الإلهية رسمها لنا القرآن بنفسه، قال تعالى: ﴿... **وَأَنزَلْنَا**

---

(١) قال تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ**...﴾. «النحل: ٨٩» .

(٢) قيّدنا ذلك بالظاهرية لعدم علمنا بما عليه الباطن القرآني أو الظاهر منه ولكن بقراءة تفحّصية ثاقبة، وهنالك رأي يقول بأنّ القرآن لم يُغادر صغيرة ولا كبيرة البتّة إلا وبيّنها، ولو أنّ الأُمة قد سألت أهل الذكر أو الراسخين في العلم عن منشأ التفصيلات من القرآن لأجابوهم قرآنياً، وليس ذلك ببعيد، فلعلّ من الوجوه التفسيرية لقوله تعالى: ﴿**وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً**﴾. «الكهف: ٤٩»، هو البيانات القرآنية التفصيلية لكلّ شيء، فيكون المراد من الكتاب في هذه الآية الكريمة هو القرآن، ولكن بقراءة تفحّصية أو باطنية.

إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤).

بعبارة أُخرى: إنّ الوظيفة الفعلية للسنّة الشريفة ـ الروايات ـ هي تفصيل ما أجمله القرآن، وتقييد ما أطلقه، وتخصيص ما عمّمه، والشواهد على ذلك كثيرة جدّاً، بل هي الصفة الغالبة، فلا يكاد يخلو مورد من بيانات المعصوم عليه السلام، وعلى سبيل المثال لا الحصر ما يتعلّق بتفصيلات الصلاة والصوم والحجّ والزكاة والزواج والطلاق والتجارة ومطلق المكاسب، حيث اكتفت النصوص القرآنية ـ ظاهراً ـ بعنونة هذه المسائل تاركةً للسنّة الشريفة تفصيل ما أُجمل.

التطبيق

وأمّا التطبيق فيُراد به – على وجه التقريب[1] –: تحديد مصداق مفهوم عامّ فيه صلاحية الشمول له دون الحصر به، فيُستفاد من سبب النزول على سبيل المثال لا الحصر في تحديد مقاصد النصّ القرآني دون الاقتصار على ذلك، بمعنى بقاء صلاحية انطباق النصّ القرآني على موارد أُخرى تتوفّر فيها ضوابط الانطباق، سواء كانت في عصر النصّ أم بعد ذلك، وقد مُورست العملية التطبيقية في أكثر من مورد من قبل أئـمّة أهل البيت عليهم السلام؛ نكتفي بذكر مثال واحد كشاهد حيّ على التطبيق.

قال تعالى: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣)**، وقد ذكر جملة من المـُفسّرين بأنّ المـُراد من «أهل الذكر» هم أهل الكتاب نقلاً عن ابن عباس حيث كان يقول: (إن المراد بأهل الذكر أهل الكتاب، أي: فاسألوا أهل التوراة والإنجيل «إن كنتم لا

---

(١) فجلاء الموقف كاملاً عن العملية التطبيقية يحتاج منّا إلى بسط القول، فيخرج بنا ذلك عمّا يقتضيه الحال، ولذا سنقتصر على اليسير مع الإطلالة مرّة أُخرى في مورد آخر من هذا البحث طلباً للفائدة.

تعلمون»، فهو يخاطب مشركي مكّة، وذلك أنّهم كانوا يصدّقون اليهود والنصارى فيما كانوا يخبرون به من كتبهم، وأنهم كانوا يُكذِّبون النبي صلى الله عليه وآله لشدّة عداوتهم له)[1]، فقريش لم تُصدّق أن يكون الرسول رجلاً، وحيث إنّهم كانوا يُصدّقون بأهل الكتاب فالقرآن يحتجّ عليهم بذلك لتتمّ الحُجّة بكون الرسول إنساناً لا غير.

والقرينة اللفظية الدالّة على كون المراد هم أهل الكتاب هو ما جاء في الآية اللاحقة، حيث تقول: ﴿**بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ...**﴾ (**النحل: ٤٤**)، حيث إن البيّنات والزبر ـ وهي الكتب السماوية السابقة على القرآن ـ شاهدة على كون الرسل هم من بني الإنسان، فاسألوا أصحاب هذه الكتب ليُخبروكم بصحّة ذلك.

وقد ورد هذا الوجه التفسيري في كتب تفسيرية عديدة، ولكن هناك وجوه أُخرى لوحظ فيها ملاك الرجوع مع رفع خصوصيات المورد، ففي عصر الأئمّة عليهم السلام كانوا هم مرجعية الأُمة، ولذا كانت الأُمة ترجع إليهم وتأخذ عنهم، والذي يهمّنا هنا هو الجنبة التطبيقية، بمعنى إبراز وجه آخر يصدق عليه عنوان (أهل الذكر)، وهذا الوجه التطبيقي إما تتكفّل به السنّة الشريفة أو المـُفسّر.

أما ما جاء في الروايات فعن الوشّاء قال: (سألت الرضا عليه السلام فقلت له: جعلت فداك: ﴿**فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾؟ فقال: **نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون**)[2].

وهذا النصّ القرآني يُمكن إجراء تطبيق آخر عليه يحكي واقعنا المعاصر، فالمرجعية الدينية الآن ينطبق عليها عنوان أهل الذكر، فهم المسؤولون من قبل

---

(١) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٦، ص١٥٩.

(٢) أصول الكافي: ج١، ص٢١٠، ح٣.

الأُمة عمّا حكم به الشارع المقدَّس، بل وفي جميع المعارف الإسلامية التي تدخل في مناط تشخيص المرجع الديني، والتي منها العلم بكتاب الله تعالى.

إذن: فالتطبيق بنحو موجز هو رفع خصوصيات المورد الأوّل (مورد نزول الآية) وأخذ المفهوم العامّ الذي تُعطيه الآية وتطبيقه على مصداق جديد.

البعد الأنفسي والآفاقي للنص القرآني

مرَّت عدَّة إشارات إلى وجود معانٍ ظاهرية للنصّ القرآني وأُخرى باطنية، والأُولى تُنال بالتفسير والثانية بالتأويل، وهذا أمر وإن وقع فيه خلاف واختلاف في تحديد هويّة التأويل، إلا أن مقولة التفسير والتأويل معلومتان تحقيقاً ومقبولتان ولو إجمالاً.

وأما ما نُريد طرحه في المقام وإن كان له علاقة وثيقة بمقولتي التفسير والتأويل إلا أنه يتناول بُعداً آخر للنصِّ القرآني يفتح لنا نوافذ جديدة للفهم، والذي يُمكن عدّه من جملة القواعد التفسيرية القرآنية، وتقييدنا لها بالقرآنية هو لكونها مُستفادة من نصِّ قرآني، وهو قوله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...**﴾ (فصّلت: ٥٣).

ومفاد القاعدة هو: (إنّ لكلّ آية قرآنية بُعداً أنفسياً وآخر آفاقياً، في كلّ زمان)، بل الإطلاق زمكانياً، أيّ في كلّ عصر ومصر، ففي ضوء هذه القاعدة سوف يتوجَّه أمامنا مفاد الروايات الواصفة للقرآن بأنه فيه خبر الفاني والآني والآتي، فعن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال فيه: (**فيه نبأ ما كان قبلكم وخبر ما بعدكم...**)[1]، بل وفيه: (**فصل ما بينكم ونحن نعلمه**)[2]، كما وصفه

---

(١) سنن الدرامي: ج٢، ص٤٣٥. أيضاً: مستدرك الوسائل، للمحقق النوري الطبرسي: ج٤، ص٢٣٩.

(٢) الأُصول من الكافي: ج١، ص٦.

الإمام جعفر الصادق عليه السلام. وقوله عليه السلام: (**ونحن نعلمه**)، للتدليل على الجنبة التطبيقية لأصل النظرية والدعوى، فنبأ الوجود بأزمنته الثلاثة دعوى عظيمة قد يعسر تصديقها أو القبول بها، لذلك قال عليه السلام: (**نحن نعلمه**)، ليُشير إلى إمكان تحصيل أخباره وعلومه الأزمانية، فهم يعلمونه ولا ينحصر ذلك بهم، بمعنى إمكان تعلّمه منهم.

والمراد بالبعُد الأنفسي هو حدود دائرة كلّ الإنسان، وأما الآفاق فما يخرج عن حدود دائرة كلّ إنسان، فلكلّ إنسان بُعد أنفسي يُشكِّل مضمونه الداخلي، وبعد آفاقي يُشكِّل مُحيطه الخارجي، وبالتالي ما يستبطنه أنفسياً له انعكاسات آفاقية خارجية، وما يُحيط بظاهره له انعكاسات أنفسية داخلية، وفي ضوء ذلك فللنصّ القرآني تأثير أو وجود أنفسي يتلاءم ويتفاعل مع الحركة الكمالية للإنسان، ووجود آفاقي ينسجم مع الإنسان بصفته عالماً أصغر.

والآن ينبغي توضيح الفكرة من خلال مثال قرآني، وهو قوله تعالى: ﴿...**وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلى اللهِ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَّحِيماً**﴾ (**النساء: ١٠٠**)، فالهجرة لها بُعدان، أنفسي يُسمَّى بالسير والسلوك الكمالي، ولنُطلق عليها اسم الحركة المعنوية؛ وبعد آفاقي وهو الحركة الخارجية، ولنُطلق عليها اسم الحركة الحسِّية؛ وبالتالي فإنَّ القرآن هنا يُوجِّه الإنسان إلى حركتين متوازنتين، معنوية وحسِّية، فالبيت المعنوي هو القلب، والبيت الحسِّي هو ما يسكنه؛ والمسكن بمقتضى الفطرة السليمة لا بدَّ أن يكون نظيفاً طاهراً رحباً.

وهنا تبدأ الرحلة والهجرة، فمن تحرَّك وهاجر حسّياً من محلّ سكناه إلى أمر فيه طاعة الله، من قبيل حجّ بيته الحرام أو الجهاد في سبيله، ولم يبلغ مبتغاه الحسِّي فله أجر ما قصده؛ وأما من هاجر قلبه الذي فيه الهوى والأنا والرغبات، أو قلْ فيه الغيرية، متوجّهاً إلى الله تعالى، بنيّة إلغاء الأنا

والغيريات، وبنيّة كفّ الالتفات إلى عمّا سواه وأدركه الموت فله أجر ما قصده؛ ولكنَّ الموت في الحركة الحسِّية له مصداق واحد، وهو الموت الاضطراري الحاصل بانفصال الروح عن الجسد؛ وأما الموت في الحركة المعنوية فله وجهان بعيدان عن الصورة الحسِّية، الأوّل هو بلوغ مرتبة اليقين، لقوله تعالى: ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**﴾ (**الحجر: ٩٩**)؛ وفقاً لتفسير اليقين بالموت المعنوي الذي لا يحصل إلا بالمعاينة والمشاهدة بعين القلب، فيُغادر حاكمية عالم المادّة له، وتنتهي جميع عبودياته المُنتحلة لغير الله تعالى، ولم يعد الموت الحسّي الظاهري مخيفاً له، بل ما كان يفرّ منه سلفاً صار طالباً له، لأنه أصبح عارفاً بحقيقة الموت وما يتضمّنه من لذَّة اللقاء بالمقصود، بخلاف ما كان عليه قبل موته يُرعبه اسم الموت لأنه كان يعيش في محيطٍ قوامه الوهم، فيخشى الموت ويفرّ منه؛ قال تعالى: ﴿**وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾ (**النجم: ٢٨**).

وأما الوجه الثاني فهو موت الآخر فيه، فلم يعد حاضراً أمامه سوى الله تعالى، وهذا الآخر المنتفي في طليعته الأنا، وذلك بالحضور الدائم في ساحة قُدسه، حيث تبطل حكاية كلّ موجود عن نفسه، وتنحصر حكايته به سبحانه، وهو مقام: ﴿**وَلله الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ الله إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة: ١١٥)، والمُشار إليه بقول إمام المُوحّدين علي عليه السلام حيث يقول: (**ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه**)(١).

فالحركة الآفاقية للنصّ تدعو الإنسان للسير في أصقاع الأرض حيث ما تكون رضاه سبحانه تعالى، قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ**﴾ (**الملك: ١٥**)، وقوله تعالى: ﴿**قُلْ**

---

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، للسيد الإمام الخميني: ص٢٢.

سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت: ٢٠). والحركة الأنفسية تدعو للخروج من: «الأنا» إلى: «أنت أنت»، أو قل: الحركة الآفاقية للنصّ سير في أرض الرقيقة، والحركة الأنفسية له سير في أرض الحقيقة.

فإذا تحقَّقنا من هذه المنطلقات الأنفسية للنصّ القرآني فإننا سوف نمتلك رؤية جديدة لمعطيات النصّ، تخرجه من الحدود إلى الوجود؛ ومن الذهن صورةً إلى العين مشاهدةً، والفاعل هو القلب المعتوق من النفس والأنا، فالأنا عقبة كؤود لا بدَّ من اقتحامها وتجاوزها: ﴿**فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ (البلد: ١١-١٣)**.

هذه هي البيانات الأوّلية للبُعد الأنفسي والآفاقي للنصِّ القرآني، كان الهدف منها تقريب الصورة، وأما تفصيل المسألة فيحتاج إلى دراسة مستقلّة، لعلنا نُوفَّق لها في دراسات لاحقة.

الرمزية في النص القرآني

تعرّض أعلام الفنون القرآنية لموضوعة الرمز والرمزية في النصّ القرآني، لاسيّما المعاصرين منهم، وقد حاولوا تقديم رؤية واضحة عن ذلك، وقد يرسم بعض الملامح المهمّة لرمزية النصّ، ولكنهم وبتبع رؤيتهم في قراءة النصّ قدّموا لنا قراءة محدودة لموضوعة النصّ غنيّة في التطبيق فقيرة في التنظير، فكان الغنى التطبيقي انعكاساً طبيعياً لضيق الرؤية، وقد كان أُسّ المشكلة في كلّ ذلك هو طريقة تعاطيهم مع النصّ القرآني التي غلب عليها طابع الفصل بين المراتب الثلاث التي تُجاري اللفظ في ظاهره، ونعني بذلك التفسير المُفرداتي والتفسير الجُملي (التجزيئي) والتفسير التركيبي (الموضوعي)، فكان لهذه الخلفية التفكيكية الأثر البالغ في تحجيم الرؤية النظرية في عرض منشأ وسبب ونتائج الرمزية في النصّ.

وقد واجهت هذه الإشكالية التفكيكية في مراتب فهم النصّ إشكالات فرعية انعكست بشدّة في الجانب التطبيقي رغم أنهم طرحوا نماذج كثيرة جدّاً، ولكنها نماذج تحرّكت حركة أُفقية في استجلاء خبايا النصّ ولم تتحرّك حركة عمودية، نعني الكثرة الكمّية والقلّة النوعية، وقد عرفت الوجه في ذلك.

من هنا يتّضح لنا أن القراءة المراتبية التركيبية للنصّ هي شرط أساسي وفق رؤيتنا في سبر غور النصّ في بعده الرمزي، وقد ارتأينا التعرّض إلى موضوعات مختلفة ذات صلة كبيرة بأصل الرمزية سوف تُساعدنا كثيراً على استشراف الخطوط البيانية لموضوعة رمزية النصّ، وسوف يتّضح للقارئ المتخصّص البعد المعرفي الذي نرمي إليه ونتحرّك باتّجاهه، والذي يدور حول نقطة مركزية وهي تقديم رؤية تفسيرية مُمنهجة تضمن لنا التعايش مع النصّ في كلّ زمان ومكان.

الرمزية في اللغة والاستعمال

الرمز في اللغة هو الإشارة دون الإفصاح، قال الراغب: (الرمز إشارة بالشفة والصوت الخفي والغمز بالحاجب، وعُبّر عن كلّ كلام كإشارة بالرمز، كما عُبّر عن الشكاية بالغمز، قال تعالى: ﴿**قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزاً**﴾)(١).

وفي الجامع: (وأما الرمز، فإن الأغلب من معانيه عند العرب: الإيماء بالشفتين ، وقد يستعمل في الإيماء بالحاجبين والعينين أحياناً، وذلك غير كثير فيهم، وقد يقال للخفي من الكلام الذي هو مثل الهمس بخفض الصوت: الرمز)(٢).

---

(١) انظر: مفردات غريب القرآن: ص٢٠٣. مادّة: (رمز).

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن: ج٣، ص٣٥٣.

أما الرمز في الاستعمال فإنه يقتصر على المعنى التركيبي أو الجملي، حيث يهدف من وراء ظواهرها إلى معنى آخر يتحرّك في ضوئه النصّ ـ في سياقه الجُملي ـ دون الإفصاح أو البوح به، وعندنا أن الرمزية مجالها أوسع من ذلك، فهي تُؤسّس لأهدافها ابتداءً من المستوى المُفرداتي ولكن دون أن ينعقد لها مدلول تصديقي؛ لما هو واضح من أن المفردات تتحرّك في عالم التصوّرات لا غير، ولكن هذه التصوّرات الأوّلية سوف تترشّد فيما بعد في المستوى الجُملي، لترسم أهدافاً أكثر قرباً ونضجاً، ولكنها لا تتجاوز المدلول والإرادة الاستعمالية ثمّ تتحرّك الرمزية باتّجاه أهدافها الجدّية، وهنا تكمن المقاصد الفعلية من جهة، والقدرة على الوقوف عليها من جهة أُخرى.

بعبارة أُخرى: إنَّ القراءة التفسيرية تتّضح معالمها ضمن حدود الرمزية في ضوء الحركة في تعيين المراد الجدّي، وهذا ـ كما اتّضح ـ لا يُمكن تحقّقه بشكله النهائي في الوجود الجملي للنصّ.

من هنا تتأكّد لنا فكرة ضرورة السير في القراءة التفسيرية وفقاً للمراتب الثلاث للنصّ القرآني، ونعني بذلك الوجود المفرداتي الابتدائي والوجود الجُملي المتوسّط والوجود الموضوعي الغائي، لتنتهي الرحلة المعرفية عند الهدف الأعلائي الذي تتكفّل به العملية التأويلية، وهذا ما اختططناه لسيرنا المعرفي في قراءتنا التفسيرية، والذي سوف تتّضح معالمه بقوّة في الفصول القادمة[١].

وعوداً على بدء، فإن الرمز في بعده الاستعمالي قديم العهد جدّاً، فهو وليد الحضارات الأولى، لاسيَّما الحضارات التي كانت كثيرة التأمّل في حقيقة الموت كما هو الحال عند الفراعنة واليونانيين القدماء، حيث أعطى الفراعنة للموت

---

(١) سيتضح لنا ذلك جلياً في فصول البابين الثاني والثالث من هذه الدراسات التخصّصية.

رمزية كُبرى في أروقتهم المعرفية، حيث كانوا يُشيرون إلى العالم الآخر بالغرب، ويتعاطون معه بصورة مزجية بين الأُمور الحسّية المتمثّلة بتحنيط موتاهم وبتزويدهم بالطعام والملبس والخدم، وبين الأُمور الغيبية المتمثّلة بعودة الروح واستئناف حياة أُخرى تُناسب عالم الغرب.

لكن مفهوم الرمزية لم يُتداول كاصطلاح ثم تبلوره إلى مدرسة ومذهب فكري وأدبي إلّا في عصور متأخّرة(١)، وسيأتي توضيح لهذه التأريخية عما قريب.

إن الرمز بقدر ما يُشكّل مُعطى معرفياً عظيماً لا يُمكن التخلف عنه، يُشكّل أيضاً ظاهرة خطيرة يُمكن من خلالها تبرير انحرافات وضلالات، وما نجده من سَوق عصا الرمزية في توجيه معظم النصوص الدينية القديمة توراةً وإنجيلاً ما هو إلا من هذا القبيل، ولذلك ينبغي التشديد على كون توخّي بُعد الرمزية في النصّ الديني عموماً والقرآني خصوصاً لابدّ أن يخضع لضوابط رصينة ودقيقة، لكي لا يُقال بأن فكّ رمزية النصّ القرآني باب مُشرع لا يعتمد ضابطاً مُعيّناً.

ولا ريب بأن هذه الإشكالية تتعمّق أكثر عندما تدخل الاتّجاهات في بُعدها التأويلي في تطويع دوائر الرمزية لتمرير أهدافهم القبلية، فيعود إشكال التوراتية والإنجيلية من رأس.

وعليه فالرمزية ليست أُفقاً رحباً لكلّ قارئ البتّة، وإنما هي مرحلة مُتطوّرة نتائجية توجيهية أعلائية تقع في طولها حلقات غير قليلة من التفحّص والدراية بمجريات العملية التفسيرية، فالرمزية بكلمةٍ مختصرة - في أُفق

---

(١) لم يُعرف المذهب الرمزي بخصائصه المتميزة إلا عام ١٨٨٦م، حيث يُنقل بأن روّاد الرمزية المتأخّرين (عشرين كاتباً فرنسيًّا) أصدروا بياناً نُشر في إحدى الصحف يعلن للعالم ولادة المذهب الرمزي مع بيان خصائصه، ثم تطوّر الأمر لتغزو الرمزية مختلف الفنون.

الاستعمال وعلى مُستوى تصوير وتقريب المراد الجدّي الفعلي للنصّ- تُعتبر حلقة صميمية في كيان العملية التأويلية، وقد عرفت ـ وسيتّضح لاحقاً أكثر ـ أن المرحلة التأويلية هي نهاية المطاف في قراءة النصّ القرآني.

جدير بالذكر أن النصوص التي تسلك توجّهاً رمزياً إنما تحمل في رحمها معاني جمّة تضيق العبارة بها، فالرؤية فيها مُطلقة غير محدودة، تضيق بها جميع القوالب اللفظية، فيتحرّك النصّ في رمزيته حركة مقدارية ترسم حدودها رؤية وتفحّص القارئ، وهذا هو المصداق القريب لقوله تعالى: ﴿**أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً**...﴾ (**الرعد : ١٧**)، وكما أن الأخذ لا يُمكن أن يكون بأيّ حال من الأحوال اتفاقياً فكذلك المعاني القريبة والبعيدة للنصّ على امتداد الزمن لا يُمكن أن تكون هي الأُخرى اتفاقية بأيّ حال من الأحوال.

فالمتكلّم الحكيم لا يُطلق العبارات المُغلقة لكي يرصد لها القارئ معاني اتفاقية تفرضها قبلياته وتتحكّم فيها قصديّته، وإنما هنالك دوائر مُطلقة في معانيها المراتبية مؤطّرة بجملة من القرائن والظروف الموضوعية، فتدبّر.

إن القارئ وظيفته تجاه رمزية النصّ استجلاء معانيه الخفيّة والبعيدة المدى لا أن يُوجد للنصّ معاني أفرزتها قوالبه الخاصّة، فمثل هذا الدور السلبي في مُحاكاة رمزية النصّ يُفقد النصّ مضامينه ويُبعثر حركته المركزية باتّجاه مقاصده المعرفية العليا.

فالنصّ القرآني ليس نصّاً أدبياً محضاً يتحرَّك فيه مُبدعه صياغياً، فينتقي المفردة بدقّة وتكون عنده مأخوذة لا بشرط من حيث المعنى نظراً لانطفاء الغاية بحضورها، كما هو الحال في جملة من النتاج الأدبي المعاصر، إنَّ هذه اللاأدرية من حيث المعنى القريب والبعيد معاً منفية تماماً عن حياض النصّ القرآني.

ومن هنا سوف تبطل رؤى عديدة تبنّتها جملة من مدارس الهرمنيوطيقـا[1]، والتي من جملتها ـ وأخطرها ـ تغييب مقاصد المتكلّم وإحداث معانٍ تبرّعية لم تُؤخذ فيها مقاصد المتكلّم.

بعبارة أُخرى: إنَّ الرمزية النصّية التي نلتزم بها ليست تعبيراً آخر عن تمييع الدلالات اللفظية المعيّنة، وإنما هي تحريك الدلالات اللفظية باتّجاه غاياتها النهائية التي روعيت في مقاصد المتكلّم الحكيم.

نعم، نحن نلتزم تماماً بطريقية الرمز في إحداث أو تشكيل علاقة جدلية بين ظاهرتين تشير إحداهما إلى الأخرى غير الملحوظة في سطور النصّ، ولكن هذه الظاهرة الخفيّة المُبرزة من خلال التشكيل الثنائي داخلة في مقاصد المتكلّم الحكيم، فالرمزية النصّية لا تنطلق من فلسفات عبثية فوضوية البتّة[2].

الرمزية التقليدية والحداثوية

للرمزيتين التقليدية والحداثوية توجّهان مختلفان إلى حدّ كبير في الشكل والمضمون، فالرمزية التقليدية اهتمّت واقترنت بشكل كبير بالمُعطى الإلهي، سواء كانت النسبة للسماء واقعية أم ادّعائية، في حين اقترنت الرمزية الحداثوية بالمعطى البشري.

---

(١) سوف يتعرّض السيد الأُستاذ لموضوعة الهرمنيوطيقا عند بحث علاقة النصّ بالقراءة في خواتيم هذا الفصل.

(٢) وبعبارة مُعاصرة: إنَّ الرمزية النصّية ليست انعكاساً للحركة الرومانتيكية العاطفية التي تُطلق للنفس الحركة في أُفق أهوائها اللامحدودة بحدود وقيود العقل، حيث تعصف بالنفس أخيلتها التي عادة ما تكون منفكّة عن البعد الأخلاقي والتربوي، وإنما هي مسؤولية معرفية كبرى يتضلّع بها أرباب الفنّ والصنعة ممن ينشدون الكمال ويتحرّكون باتّجاهه.

وهنا نشأت إشكالية صميمية تكمن في تفعيل آليات الرمزية الحداثوية في قراءة النصّ الديني، وحيث إنها آليات كانت تتعاطى مع نصوص بشرية قابلة للإضافة والحذف، وللأخذ والردّ، فإن هؤلاء القرّاء ساقوا معهم جدليات وتناقضات المُعطى البشري وأسقطوها على النصّ الديني عموماً، فأحدثوا لنا شروخاً عميقة في قراءة النصّ وتركوا أثاراً سلبية أفضت بالمُتلقّين إلى العزوف عن التعاطي مع النصوص الدينية، وهذا ما نلحظه بوضوح في الساحتين التوراتية والإنجيلية، فهذه النصوص على ما أصابتها من تشويهات تأريخية إلا أنها كانت تؤدّي مجموعة أدوار إيجابية في بناء الإنسان والمجتمع الأُوربي ـ خصوصاً ـ انطلاقاً من قداستها وخلفيتها الإلهية والنبوية، والخسارة لا تنتهي عند الدور التربوي والأخلاقي وإنما تتعدّاها ذلك إلى انطفاء أصل التلقّي من المُعطى السماوي، حتى صارت معطيات العلوم الطبيعية والتجريبية هي المُبتدى والمنتهى في رسم وبناء منظوماتهم الفكرية على مدى عقود غير قليلة، ولم تزل هي الحاكم الأوّل في مصائر المعرفة وتشخيص مفاصل الرؤية الكونية المادّية.

إنَّ النصّ الديني وإن رفع شعار الهداية في محافله التبليغية، ولكنها ليست هداية تلقينية، وإنما هي هداية تدبّرية، بمعنى أنها هداية معرفية بالمرتبة الأُولى، وكلّ ما يُمكن تصوّره من معطيات أُخرى، أخلاقية وسلوكية واجتماعية وغير ذلك، إنما هي مراتب تقع في طول الهداية المعرفية التدبّرية.

إن الرمزية التقليدية صائبة في أصل تعاطيها مع النصّ الديني، والرمزية الحداثوية صائبة ومهنية أيضاً في تعاطيها مع النصّ البشري، وأما تفعيل الرمزية التقليدية في النصّ البشري أو تفعيل الرمزية الحداثوية في النصّ الديني فذلك أمر يُشكّل ظاهرة خطيرة جدّاً تحتاج منّا التروّي والتمهّل والتدبّر والتحقيق.

وهذا يعني أننا لا نرفض جميع آليات القراءة الحداثوية للرمزية، وإنما نرفض بشدة تطويع النصّ وإلغاء مقاصد المتكلّم وتمييع الدلالات اللغوية بصورة نهائية.

من هنا نحذّر وبشدّة جميع المهتمّين بقراءة النصّ الديني والمُلتفتين إلى رمزية النصّ، من السقوط في ثنائية النصّ والقارئ وعزل المتكلّم نهائياً عن حركتهم العلمية، ومما يُؤسف له أن هذه السقطة المعرفية قد أوقعت الكثير من طُلّاب العلم والحقيقة في توهّمات أفرزتها العقول المُفرغة من كمالات المطلق ومقاصده. إنها خسارة أُخرى وفوضوية أُخرى تُضاف إلى الخسارة الكُبرى التي خلّفتها لنا فوضى القراءة التجزيئية التفكيكية، فكانت النتائج من هذه وتلك واضحة المعالم من حيث السذاجة والسقوط عن الاعتبار.

وهذه القراءة التجزيئية التفكيكية بين مراتب القراءة التفسيرية، وتلك الفوضى الحداثوية تركت لنا طبقتين من القرّاء تشتركان بنقاط وتفترقان بأُخرى، أما نُقاط الاشتراك فأهمّها وأسوؤها هي الاستغراق في ترف معرفي كاذب، وأما نقاط الافتراق فمنها ابتعاد الحداثويين عن عالم الواقع وتذويب مشكلاته الروحية والاجتماعية والسياسية واستبداله بعوالم الخيال المُطلق الذي تُطلقه النفوس اللاغية لترشيدات العقل، فصار الخيال اللاواعي هو المُترجم الفعلي لحاضرهم ومستقبلهم.

إنها محاولات استفزازية للعقل والمنطق أخذت بالبعض إلى المجهول أو اللاشيء تحديداً لسدّ فراغات كانوا قد تخلّوا عن إملائها بالمعطى الإلهي، فكان السير منهم سراباً مع سبق الإصرار والترصّد في أرضية سمّوها باللاشعور، وهي كذلك، فهي لاشعور من حيث المعطى الإلهي[1].

---

(١) للحداثوية ارتباط غير خفيّ بالعلمانية التي انطلقت منذ وقوع الثورة على الكنيسة =

وهكذا تحوّلت الرمزية من جدوائيّتها الراصدة لحركة الإنسان الكونية إلى

= المسيحية، وكانت الثورة تدعو للتحرّر الفكري من هيمنة الكنيسة التي حجّمت الحركة العلمية مُعتبرة أنّ المعارف والعلوم وليدها الشرعي الذي ينبغي أن لا يؤخذ من مصادر أُخرى، فيبطل كلّ ما عداه من دعاوى الخارجين على سنن الكنسية، فكانت الدعوة للحَجْر على العقول واضحة، وهذا ما نُشاطر أصحاب تلك الدعوات التصحيحية في حيازة العلم والحجر السيّئ عليه، ولكن ما نرفضه هو القطيعة مع أصل الدين والتطوّرات الجسيمة التي انتهت إليها الأجيال اللاحقة، التي انتهت إلى حجر معاكس على الدين، فصار الدين قضية شخصية يختار فيه الإنسان ما يشاء في رسم علاقته مع الله تعالى، وبالتالي صار الدين متنوّعاً بتبع مشيئة المتَّبع له، بل لا يوجد ما هو دين حقيقي، وإنما هي سطور يقرأها في كتاب لنيتشه وفرويد وماركس وغيرهم، وهكذا سقط عرش الكنيسة والفكر المسيحي وتلاشت فعالياته لينحسر مؤخّراً في حضور جلسة أُسبوعية لتناول (الكيك والشربت) وسماع بعض السمفونيات التي ابتدعها لهم العلمانيون أنفسهم، هكذا أُبدل ذلك الإرث التأريخي بتراتيل قوامها ﴿**لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ**﴾. «الغاشية: ٧»، وما تلك العودة ـ التي انطلقت مع الاستعمار الأُوربي في القرن الثامن عشر ـ لتنشيط المسيحية إلا لمواجهة الإسلام بعد أن عجزوا عن إطفاء نوره، فهي ليست عودة حميدة، وإنما هي أشبه بنصرة الخوارج لمعاوية مع شدّة بغضهم له، فنصروه لا حبّاً بمعاوية وإنما بغضاً لعلي عليه السلام، والكلام هو الكلام.

وما نُريد أن نخلص إليه هو أن ذلك التصحيح الآني انتهى إلى تخريب دائمي، وقد أُريد لهذا التخريب أن يغزو العالم فيُبدّل قيم السماء بقيم الإنسان الوضعية، وأن الإنسان هو المسؤول وحده عن صياغة العالم وصناعة تأريخه، فاختصروا كلَّ فلسفتهم بهذه الكلمة: (الإنسان يصنع تأريخه)، ويُراد بذلك أنه يصنع دينه أيضاً، فعطّلوا ألوهية إله السماء وقالوا بألوهية العقل وقداسة نتاج التجربة. من هنا نلاحظ أهمّية تشديد السيد الأُستاذ وتحذيره من الوقوع في معطيات ذلك النتاج الذي هدم بآلياته الوجود الآخر للإنسان الحسّي وهو عالمه الروحي، وصيّره مُجرَّد أثاث قديم يُذكِّره بأمجاد تأريخية وتمزّقات وتناثر وانطفاء حاضر.

الفوضى المطلقة، وصارت النتائج المتوخّاة من رمزية النصّ المقروء عبارة عن إيحاء أو تعبير عن النواحي النفسية للقارئ نفسه لا للنصّ المقروء بشخصه.

بعبارة أُخرى: إنَّ رمزية النصّ الديني قد ألقت بإرثها وتراثها وتوجّهاتها المواكبة لكلّ زمان ومكان لحاكمية الإيحاءات النفسية للقارئ ليُشكّل من مفردات النصّ ما هو يُريد لأن النصّ فاقد لصوته، بل لا صوت له!

الجذور الفكرية للرمزية

من خلال قراءتنا التأريخية للرمزية وجذورها الفكرية والعقدية معاً وجدنا بأن الرمزية لم تنطلق من رحم النصّ الديني تحديداً، فهنالك جذور سابقة على الرمزية التقليدية الكلاسيكية، وهذه الجذور فلسفية وفكرية ربما تكون قد انطلقت من الرؤى الجديدة التي جاء بها أفلاطون[1] في نظريته الموسومة بنظرية المثل[2].

---

(١) أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) من أشهر فلاسفة اليونان، عُرف بسموّ العقل وبُعد النظر في عوائد الأمم وأخلاقها، تتلمذ على يد أستاذه الأعظم رائد مدرسة المشّاء سقراط لمدّة ثماني سنوات، وبعد مقتل أستاذه غادر أثينا إلى إيطاليا فدرس عند فيثاغورس، ثمّ عند تيودور في سيرين، ثمّ سافر إلى مصر لدراسة علم الفلك، ثمّ عاد إلى أثينا وأسّس فيها دار العلوم، من آثاره: جمهورية أفلاطون، احتجاج سقراط على أهل أثينا، طيماوس الروحاني في ترتيب العوالم الثلاثة العقلية، طيماوس الطبيعي، أربع مقالات في تركيب عالم الطبيعة.

(٢) قال السيد الأُستاذ: (هنالك فوارق رئيسية بين عالمي المثال والمُثل الأفلاطونية، فإنّ عالم المثال وجود مجرّد عن المادّة وبعض آثارها، وأمّا المُثُل فإنّها مجرّدة عن المادّة ذاتاً وفعلاً نظراً لتعلّقها بعالم العقول المجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً، بل هي عندهم عبارة عن مجموعة عقول صدرت عن آخر مرتبة من مراتب العقل الطولية، وهذه المجموعة أو المُثل متقدّمة وجوداً على عالم المثال، بل هي علّة له عندهم، فضلاً عن علّيتها لعالم المادّة - وفقاً لكلمات جملة من القائلين بها - في حين يرى أصحاب مدرسة الحكمة المتعالية والقائلون بها أيضاً أنّ عالم المادّة معلول لعالم المثال لا للمُثُل. وحقيقة المُثُل - عندهم - صوّرت بوجود ربّ لكلّ نوع من الأنواع الموجودة في عالم المادّة، ويكون ذلك الربّ هو الواسطة في وجود =

فإن إفلاطون ـ كما يُقال ـ نقل المُعطى الفلسفي من الأرض إلى السماء، حيث ربط الإنسان بتلك العوالم العلوية التي تتكفّل بإيجاده وتدبير أُموره. إن هذه القفزة في فهم حركة الكون ألغى قيوداً كثيرة، فلم تعد هنالك حدود، وهذا يتناسب كثيراً مع الرؤية الإشراقية، وكذلك مع الحركة المنطلقة من اللاشعور التي لا يحدّها أُفق غير اللاأُفق، فالإنسان في دائرة اللاشعور أرحب وجوداً مما يمليه عليه الوجود الحسّي.

من خلال هذه الفكرة يُمكن أن نقترب من الرمزية عند الحداثويين في قراءة النصّ، حيث الحركة اللاشعورية اللامحدودة الأُفق، وليس هنالك سوى النصّ وقارئه؛ فمن بين هذه الإثنية ومن رحمها، تنطلق معارف الحداثويين، وذلك ما أشرنا له بإلغاء هويّة المتكلّم ومقاصده، ولعلَّ الصراعات الاجتماعية الحادّة التي عاشتها الحاضرة الغربية ـ بعد انزواء الكنيسة ـ كانت هي العامل المساعد الأقوى حضوراً في تكريس نظرية المثُل الأفلاطونية في إسقاط الحدود، والتعاطي مع الاحتمالات القريبة والبعيدة على أنها قِيم صحيحة وإن قامت القرائن على إبطالها.

= أفراد ذلك النوع والمدبّر لأمورها. فأفراد النوع الإنساني ـ مثلاً ـ صادرة من ربّ النوع الإنساني، وهكذا الحال في سائر الأنواع الأُخرى حيث يكون ربّ نوعها علّة متوسّطة في وجودها، ولذا سُمّيت هذه المُثُل الأفلاطونية بأرباب الأنواع.

بعبارة أُخرى: إنّ الإشراقيين يرَون أنّ العالم العقلي له مراتب عديدة، وأنّه قد صدرت من مرتبته الأخيرة عقول كثيرة بعدد الأنواع الموجودة في هذا العالم وهي المُثُل الأفلاطونية.

فالمُثُل هي عقول صادرة عن المرتبة الأخيرة من عالم العقل، وإنّها معلولة لتلك المرتبة، وإنّها ـ أي المُثُل ـ علّة لما دونها من الأنواع الموجودة في عالم المادّة، بل هي علّة أيضاً لعالم المثال. علماً بأنَّ المراد من العلّية ـ والربوبية ـ هنا خصوص العلّة الإعدادية لا العلّة الخالقة والمُبدعة، فإنّه لا تُوجد علّة مُوجدة بمعنى الخلق سوى الله سبحانه تعالى). انظر: من الخلق إلى الحق، للسيد كمال الحيدري: ص٣٠، دار فراقد.

وهكذا شكّلت الرمزية مرحلة إنقاذ للقارئ الحداثوي ـ بالمعنى الغربي ـ بعد التنصّل عن المُعطى الإلهي، فأصبحت الأفلاطونية المعاصرة عندهم طريقاً عملياً ينتشلهم من المسؤوليات الدينية، فهم إلهيون ولكن بمُعطى بشري.

علاقة الرمز بالكناية والاستعارة والمجاز

الكناية تقع في قبال التصريح، وهي في اللغة: مصدر كنيت بكذا إذا تركت التصريح به، وفى الاصطلاح: لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه، أي إرادة ذلك المعنى مع لازمه، كلفظ «طويل النجاد» والمراد به: طول القامة، مع جواز أن يراد حقيقة طول النجاد أيضاً، وهي تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى الحقيقي مع إرادة لازمه، كإرادة طول القامة بخلاف المجاز فإنه لا يجوز فيه إرادة المعنى الحقيقي للزوم القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي[1].

وفي شرح الرضي: الكناية أن يعبّر عن شيء معيّن - لفظاً كان أو معنى - بلفظ غير صريح في الدلالة عليه، إما للإبهام على بعض السامعين، كقولك: جاءني فلان، أو لشناعة المعبَّر عنه، أو للاختصار كالضمائر الراجعة إلى متقدّم، أو لنوع من الفصاحة، كقولك: فلان كثير الرماد[2].

وأما المجاز فيقع في قبال الحقيقة، ويُراد به: المعنى اللازم للمعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ ، كقولنا: صلَّى بنا البحر، حيث تُريد كثيرَ العلم، وهذه الكثرة والسعة استفيدت من سعة البحر.

ومثال الكناية والمجاز قول رسول الله صلى الله عليه وآله: (**اللهمَّ إني أحمدك على العرق الساكن والليل النائم**)[3]، ففي الحديث هذا كنايتان ومجاز

---

(١) انظر: مختصر المعاني، لسعد الدين التفتازاني: ص٢٥٧.

(٢) شرح الرضي على الكافية، لرضي الدين الأسترابادي: ج٣، ص١٤٧.

(٣) انظر: المجازات النبوية، للشريف الرضي: ص٧٧، رقم: ٤٥.

عقلي، قال الرضي[١]: (في الحديث من البلاغة كناية ومجاز عقلي. أما الكناية فقوله صلى الله عليه وآله العرق الساكن يريد به الطمأنينة، لأن سكون العرق يلزم منه عدم الانزعاج والألم. ولم يرد سكون العرق فقط ، بل أراد لازمه وهو هدوء البال وطمأنينة العيش. وأما المجاز العقلي ففي إسناد اسم الفاعل الذي هو «نائم» إلى الليل، لأن في النائم ضميراً يعود على الليل، والليل ليس بنائم وإنما هو ظرف لنوم الإنسان، فهو من إسناد ما في معنى الفعل إلى ظرفه وزمانه. وفي الليل النائم كناية أيضاً عن خلوّ البال وراحة الضمير، لأن الإنسان لا ينام الليل إلا إذا كان خالي البال مستريح الضمير غير متألّم ولا مريض)[٢].

واستعمال الألفاظ الكنائية في القرآن أكثر من أن تُحصى، فإنَّ أغلب تسميات الجنّة والنار واليوم الآخر كنائية، وأما ألفاظه المجازية فهي لا تقلّ عنها عدداً.

وللكناية والمجاز وجه شبه كبير مع الرمز والرمزية في الكلام حيث إرادة أمر آخر غير ما يؤدّيه نفس اللفظ ، والذي نفهمه من الكناية والمجاز هو أنهما وسائل رمزية، فالرمز ـ كما عرفت ـ لا يعني مُجانبة اللفظ وإنما له ارتباط وثيق به، وإلا لصحّ استعمال لفظ محلّ لفظ آخر ليُشار به إلى نفس الرمز، وهذا ما لم يقله أحد، وحيث إنَّ للرمز أهدافاً قريبة وأُخرى بعيدة فإنه تارة يُحقِّق هدفه

---

(١) هو أبو الحسن محمد بن أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم ابن موسى بن جعفر الصادق عليه السلام. ولد في بغداد ٣٥٩ هـ، كان عالماً حافظاً للقرآن، أديباً وشاعراً مفلقاً، وكان عفيفاً شريف النفس عالي الهمّة، ملتزماً بالدين وقوانينه، لم يقبل من أحد صلة ولا جائزة، حتى أنه ردَّ صلات أبيه – وناهيك بذلك شرف نفس– كان يرضى بالإكرام، وصيانة الجانب، وإعزاز الأتباع والأصحاب. توفّي رحمه الله في شهر المحرّم من سنة ستّ وأربعمائة عن سبعة وأربعين عاماً.

(٢) المجازات النبوية: ص٧٧.

القريب بالكناية، وتارة يُحقِّق هدفه المتوسِّط بالمجاز، وتارة يحقِّق هدفه البعيد والأبعد بوسائل أُخرى.

نعم، تعرّض جملة من اللغويين إلى أن الكناية والمجاز إنما يجريان في مفردات الألفاظ أو النسب الكلامية، في حين إن الرمز عادةً ما يكون في الجُمل التركيبية، هذا إذا التزمنا بأن الرمز لا يشمل موارد الكناية والمجاز، ولكننا من القائلين بالشمول، فيكون الحصر بالجمل التركيبية قاصراً عن المفاد.

وأمّا الاستعارة فهي ضرب من ضروب المجاز، ولكن وقع في نوع مجازيتها خلاف، فمنهم من قال بأنها مجاز لغوي، وآخر قال بأنها مجاز عقلي، ولكن المشهور فيها هو أنها مجاز لغوي بمعنى أنها لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة، ومن قال بأنها مجاز عقلي كان ناظراً إلى أنها لم تطلق على المشبَّه إلا بعد ادّعاء دخوله في جنس المشبَّه به، من قبيل جعل الرجل الشجاع فرداً من أفراد الأسد[1]، وهو فرد ادّعائي لا حقيقي، كما هو واضح، وهذا النوع من المجاز هو ما يُطلق عليه بمجاز السكاكي.

نقول: قد اتّضح مما تقدّم علاقة المجاز بالرمزية من حيث المؤدّى، فهو ضرب من ضروبها بكلا قسميه اللغوي والعقلي، فالمجاز ليس إما لغوياً أو عقلياً وإنما هو لغوي وعقلي، فذلك الترديد رهن بقصد المتكلّم أو بفهم المُتلقّي أو بالتحليل العقلي لمراتب استعمال اللفظ في معنىً الْتصاقي ـ إدّعائي ـ أو في معنى آخر غير منظور إليه لولا القرينة، وعلى كلا الاحتمالين فالرمزية فاعلة فيهما، لأننا بيّنّا بأنّ الرمزية ناظرة إلى المؤدّى، وهو التوصّل إلى معنى آخر غير منظور بصورة مُباشرة في بنية اللفظ أو الجملة أو التركيب الموضوعي.

جدير بالذكر أن إطلاق الرمزية على موارد الكناية والمجاز والاستعارة هو الأنسب والأكثر تأدّباً عند التعاطي مع النصوص التي تتحدّث عن الله

---

(١) انظر: مختصر المعاني: ص٢٢٢.

سبحانه، فاليد والعين والوجه الإلهية رموز حقيقية إلى معانٍ أعمق من المعـاني الموضوع لها اللفظ ، وهي مجازات واستعارات في البناءات اللغويـة والبيانيـة، ولكننا كما ألمعنا بأن الرمزية فيها هي الأنـسب والأكثـر تأدبّـاً، فحـريّ بنـا أن نقول بأنّ يده سبحانه رمز للقدرة والقوّة والهيمنة، بدلاً من القـول باسـتعارة مفاد اليد الحسّية. وهذا لا يعني خروج الكناية والمجاز والاستعارة عن حريم الرمزية، فقد عرفت المراد والمقصد.

ومن شواهد حسن القول بالرمزية بدلاً من المجازية والاستعارة: ما جـاء في قوله تعالى: ﴿...بَلْ يَـدَاهُ مَبْـسُوطَتَانِ يُنفِـقُ كَيْـفَ يَـشَاءُ...﴾ (المائـدة : ٦٤)، حيث أرادت الآيـة الكريمـة أن ترمـز إلى عطائـه الـوفير غـير المجـذوذ أبـداً (مَبْسُوطَتَانِ)، وأن عطاءه لا يُنقص من خزائنه شيئاً (يُنفِـقُ كَيْـفَ يَـشَاءُ)، ولـو كان الأمر مجرّد استعارة لقال تعالى: بل يده، ولم يقل: يداه، فإن الإنسان تكفيه - عادةً- يد واحدة في عطائه وإنفاقـه، ولكنهـا الرمزيـة لأمـر آخـر اقتـضت التثنية، فتدبّر.

ولعلّنـا نُوفّـق للوقـوف برويَّـة أكثـر عنـد تطبيقـات نوعيـة للرمزيـة في النصوص القرآنية بنحو الإجمال هنا، أو التفصيل في دراسات أُخرى[١].

الرمزية في الحضارات القديمة

ازدهرت الرمزية في ظلّ الحضارات القديمة ، لاسيّما في مجالات العقيـدة، فالإنسان مدفوع بفطرته إلى تحصيل الكمالات المطلقة، وحيث إنـه لا يـتمكَّن

---

(١) المظنون هو أن التطبيقات التفصيلية سوف يتعرّض لها السيّد الأُستاذ في دراسات قرآنيـة أُخرى، والأرجح هو أنها سوف تكون ضمن عنوان خـاصّ بالرمزيـة في القـرآن ولـيس ضمن آية أو سورة مُعيّنة، وإنما لم يتعرّض لها في هذا السفر فذلك للمساحة الكبـيرة التـي تشغلها تطبيقات الرمزية في القرآن، فاقتضى الحال استقلالها مع هذه العناوين المبحوثة في المقام بدراسة مُستقلّة.

من تشخيص الحقيقة كما هي؛ لأسباب مختلفة، فإنه أوجد له رموزاً تحمل تلك المضامين، ومن هنا بدأت صناعة الآلهة الوضعية، فما يُذكر في بطون الكتب من كون الشيطان قد وسوس للإنسان اتخاذ آلهة من الكواكب والحجر والثمر لم يكن تأسيسياً وإنما هو مُحاكاة لداعي تحصيل الكمالات المودعة في فطرة الإنسان، فكانت الشبهة في المصداق، ولو كان الأمر تأسيسياً - كما توهّم البعض - فإن الأمر سوف يؤول إلى القدح بأصل الفطرة التي أودع فيها الله تعالى ضرورة تشخيص الخالق وتحصيل كمالاته المطلقة، فالدواعي إبداعٌ إلهي خالص في فطرة الإنسان وجّهها الشيطان في مقاطع زمنية معيّنة باتّجاه مصاديق كاذبة، ظنّها الإنسان هي فجره الصادق فتشبّث بها إلى أن جاءت النبوّات بفجر الحقيقة الصادق.

تحرّك الإنسان بفطرته باتّجاه الحقّ ولكنه أخطأ الطريق، فإنّ الحقّ جوهرٌ فردٌ لا يتثنّى أبداً، ﴿**وَقُلِ الحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ...**﴾ (الكهف: ٢٩)، أي من شاء فليتمسّك بمصداق الحقيقة الذي أعلن عن نفسه وأظهر كماله، المتمثّل بالقرآن والرسول صلى الله عليه وآله، ومن شاء فليبقَ على مصداق الحقيقة الكاذب.

وعلى أيّ حال، فإنَّ الأرباب التي اتُّخذت في تاريخ الإنسانية ليس اتّخاذها إلَّا محاولات فاشلة في تشخيص المصداق، ولا ينبغي تحميل الإنسان بوجوده النوعي مسؤوليات الخطيئة التأريخية، ولا ينبغي تحقيره وتسخيفه وهو المكرَّم من قبله تعالى، بل هو المشروع الأبدي لخلافة الله في أرضه[1].

---

(١) ما نراه في المقام هو أن الإنسان بجميع مصاديقه هو خليفة الله تعالى، أعني: كلّ فرد فرد بلا استثناء، والمُستخلَف عليه هو الكمالات الإلهية المودعة في فطرته السليمة، وهذا هو الحقّ الملتصق بالربّ سبحانه، وهكذا يُمكن أن نجد فهماً آخر لقوله تعالى: ﴿**وَقُلِ الحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ...**﴾.

علماً بأنَّ الإنسان قد اقترب كثيراً، وفي أكثر من مقطع زمني، من الالتصاق بالحقِّ المطلق والفجر الصادق. كانت له محاولات جادّة تستحقّ التقدير، ولكنها بقيت قصيرة النظر، وقد احتاجت في جميع مراحلها إلى تدخّل يد الغيب.

جدير بالذكر أنَّ جميع مصاديق الفجر الكاذب كان الإنسان يقرنها بالخير والعطاء والرحمة من جهة، وبالعصمة والقوّة والقدرة من جهة أُخرى[1].

إنه الإنسان المُتحرّك باتّجاه كمالاته المطلقة، يعيش أرَقه التأريخي وهمّه الأزلي بتشخيص الخالق، ونظراً لتعدّد الأخطاء التأريخية في تشخيص المصداق نجد الإنسان بفطرته ودواعيه يسأل، ﴿...**قَالُواْ يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَـهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾ **(الأعراف: ١٣٨)**، أي تخطئون في تشخيص المصداق الحقّ.

ولكن قد يسخر بعضنا من أُولئك، وهذا جهل آخر بالعبء التأريخي الذي حمله الإنسان بداعٍ من طموحه المطلق، ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾ **(الأحزاب: ٧٢)**، فظلم فطرته بمصداق كذوب، وأمسك برؤيته الفجر الكاذب، من هنا ينبغي التعاطي مع تلك التجربة الإنسانية بجدّية ووعي كبيرين، فإن الرحلة لم تنتهِ بعد، ونحن مُقبلون على تجارب كبيرة وامتحانات

---

(١) من قبيل آلهة بابل وسومر في العراق القديم، فعشتار عندهم رمز الجمال، وتمّوز رمز الخصب والعطاء والخير الوفير، بخلاف الحضارات الأُخرى التي كانت سلحفاتية الحركة باتّجاه مصداق الكمال فاتخذت الأصنام البائسة، وهذا ما نُسمّيه بالوعي التأريخي العميق الذي عاشته حضارة وادي الرافدين، وكلّ أُمّة إذا عظُم وعيها تفاقم شقاؤها، لأنها أمّة راصدة وناقدة ومُستفهمة وفاعلة، وليست أُمة مُتلقّية ومقلّدة ومنفعلة؛ ولأجل هذا استحقّت حضارات العراق أن تكون المهد الحقيقي لحضارة الإنسان في العالم.

عسيرة هي الأكثر عمقاً ودقّةً وخطورة.

جدير بالذكر أن مُعظم علماء الكلام يُقرّرون بأن الإنسان القاطع بصحّة الأخذ بإلهه المُصطنع وأمسك وصلّى بفجره الكاذب فهو معذور لقطعه الحجّة في جانبه التعذيري، بل ويُؤجر على سعيه، كما هو الحال في امتثالنا لعبادة من العبادات الشرعية التي قام عليها دليل مُعتبر ثم ظهر بعدها عدم إصابة الواقع، فهو معذور بلا ريب، بل ومأجور لتحقّق الطاعة والانقياد لله تعالى، فإن الملاك الحقيقي المنظور في جميع العبادات والطاعات هو الانقياد والطاعة لله تعالى، ولذا من أتى بالعبادات على أكمل وجه من حيث الصحّة ولكنه لم يقصد فيها الطاعة لله تعالى فإن ما جاء به لا يعدل في الشريعة جناح بعوضة.

الرمزية في لغة التخاطب

من أجلى مصاديق الرمزية ما يقع في لغة التخاطب، فاللغة العربية ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ غنيّة بذلك، وما الأمثال العربية إلا شاهد حيّ على ذلك، وقد تقدّم مثال: فلان طويل النجاد، حيث يُراد طول القامة في صورته الظاهرية، وإلا فالمثال يرمز إلى ما هو أبعد من ذلك، فهو بحسب فهمنا يُشير إلى ارتفاع مكانته الاجتماعية، وفي بُعد آخر يرمز إلى ارتفاع مكانته المعنوية.

وهكذا الحال في عدد غير قليل من أمثلة العرب، من قبيل: فلان «كثير الرماد» حيث يُرمز بذلك إلى جوده وكثرة ضيوفه، وفلان «جبان الكلب»، في إشارة إلى كونه في غاية السخاء، وفلان «مهزول الفصيل» في إشارة إلى جوده وكثرة ولائمه.

وهكذا نلاحظ في عصورنا كيف تأخذ الرمزية مساحة في خطاباتنا، وكلّما ارتقت لغة المتكلّم وتعمّق فهم المتلقّي ازدهرت الرمزية وتجذّرت، بل إن المتكلّم الذي يعيش وعي اللغة سوف يُصاب بالغثيان من الخطاب المباشر.

الرمزية في العبادات

أما العبادات فرمزيتها بيّنة جدّاً، ولكنّا سوف نُشير إليها من خلال فريضة عبادية مستغرقة في الرمزية في البدء والمنتهى، وهي فريضة الحجّ المقدّسة، فلا يخلو ركن أو واجب أو مُستحبّ فيها من الرمزية، من إحرام وتلبية وطواف وسعي ووقوف ورمي ونحر وحلق وبيتوتة. إنه التدرّج في الكمالات بواسطة سُلَّم الرمزية، ولذلك من لم يلتفت لعمق رمزيّتها يكون قد فاته من الخير الكثير، وبقدر الالتفات لرمزيتها وجوداً ومراتب يكون تحصيل الكمال.

إن رمزية العبادات ليست أمراً إدّعائياً أو ترفياً كما يتوهّم البعض، وإنما هي حقيقة راكزة ومُوغلة في عمق التشريع وصناعة النصّ، بل لا يُمكن تصوّر الحركة التشريعية الموافقة لكلّ عصر ومصر، وهي خلوٌ من رُكنية الرمزية فيها، بل من وجوه عظمة التشريع: الاستفادة من الرمزية على نحو الركنية في الصياغة والتركيب والمضمون، بل إن هذه المستويات الرفيعة من تجلّي الرمزية في السلّم العبادي تحكي لنا عظمة الشريعة في تعاطيها مع وعي الإنسان في حركته التأريخية، ناهيك عن كون الرمزية فيها من أبلغ أساليب الجذب نحو تحصيل الكمالات المطلقة.

الرمزية في العقائد

مرّ بنا في الرمزية في الحضارات القديمة تصوير مُجمل عن حركة الإنسان تأريخياً باتّجاه تحصيل كمالاته من خلال محاولاته الجادّة والمستمرّة في تشخيص مصداق الحقّ، ولا نبغي هنا التفصيل في ذلك بقدر ما نُريد توكيد فكرة الرمزية في العقيدة.

إنَّ الرمزية في البناء العقدي لهي أبلغ بكثير مما هي عليه في الشريعة، فإن الشريعة ـ العبادات تحديداً ـ هي من تجلّيات العقيدة الحقّة، وهي ليست إلا وجهاً ظاهرياً نقرأ من خلالها جمال الطريقة والحقيقة.

وينبغي التنبيه إلى أن الرمزية العقدية تُعمّـق لنـا فكـرة التوحيـد والنبـوّة والمعاد، فلا تذهبنَّ بك المـذاهب إلى البُعـد الأُسـطوري والخـرافي الـذي قـد يُلاصق موضوعة الرمزية في الفهم الساذج لها.

من هنا نودّ إبراز بعض الجوانب العقدية في بُعدها الرمزي، وليكن ذلـك في مصداقين، هما:

١. الكعبة والقبلة. ٢. الحشر الأكبر.

أما الكعبة وصيرورتها قبلـةً للموحّـدين، فـإنّ رمزيّتهـا للتوحيـد بالغـة العمق والتأثير، فالإنسان ابن التوحّد لا التشتّت، ولكنـه في مـسيرته البحثيـة عانى من التشرذم والتشتّت، فلابدّ له من مُوحّد يلـمّ شـتاته، وهكـذا كانـت الكعبة المُشرّفة هي المشروع الإلهي لوحدة الإنـسان وتوحيـده لمـصداق الحـقّ المطلق، وهكذا استحالت الكعبة مقصداً وقبلة.

إنَّ الإنسان يستطيع أن يعبد ربَّه بأيّ اتّجاه كان - لأنـه سـبحانه مطلـق لا يحدُّه حدّ البتّة- ولكنه سوف يعيش حالة تشرذم جديدة، فلابدّ من التوحّد في كلّ شيء ليعيش الإنسان في ظلّ الوحدة للوحدة.

وهكذا تُقدِّم لنـا الرمزيـة في الكعبـة والقبلـة حـلاً اسـتراتيجياً لمـشكلتنا التأريخية في ترشيد حركتنا الفطرية باتّجاه الكـمال المطلـق ، وهكـذا في صـورة فهمنا لهذه الرمزية البليغة نكون قد سجّلنا نجاح التجربة بامتياز غائي.

وأما الحشر الأكبر ففيه من الرمزية ما يسلب العقـول، فهـو اليـوم الـذي سوف يُعاين فيـه الإنـسان القـدرة الإلهيـة بـأعظم صـورها، وفيـه تـشخص الأبصار للواحد الأحد الفرد الصمد. إنه يوم التوحّد الأكـبر، فكـلّ الخلائـق السابقة واللاحقة ستقرّ له بالعبودية وتسأله المغفرة. إنه يوم سقوط الشعارات الباطلة، ويوم تشخيص مصداق الحقّ، فلا لغة غـير لغـة التوحيـد، ولا فجـر غير الفجر الصادق، فيوم الحشر يُوجز لنا مـسيرة الرمزيـة عـلى مـرّ التـأريخ،

وعندئذ سوف يتبيّن لنا ما تحمله جميع الأشياء ـ التي مرّت بنا في الحياة الدنيا ـ من رمزية وحكاية واضحة عن الحقّ سبحانه.

وعندئذ تبطل في حضرة الحشر الأكبر جميع الأُطروحات التي أخفقت في تشخيص المصداق الحق، ﴿**وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُواْ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ**﴾ (الأنعام : ٢٢)، فتنجلي الغبرة عنهم لِيُروا قصور تشخيصهم، وينطق الشركاء ـ المصاديق الكاذبة ـ بصوت واحد يبرؤون فيه من معبوديّتهم؛ إذ لا معبود سواه سبحانه، ﴿... **وَقَالَ شُرَكَآؤُهُم مَّا كُنتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ**﴾ (يونس: ٢٨)، وفي ذلك إشارة إلى تقرير حقيقة تؤكّد ما تقدّم منا، وهي أنهم كانوا يقصدون من عبادتهم تلك وجه الحقّ ولكنهم ما كانوا يرون مصداقه الحقّ، كانوا يُفتّشون في خبايا شُركائهم عن كمالاتهم في رحلة سرابية بِقيعة.

الرمزية في لغة الصوفية

جليّ للمتتبّع بأنَّ لغة الصوفية هي لغة الرمز، وأنّ عالمهم هو عالم الرمز، وهم بأنفسهم كلٌّ واحد منهم يمثّل رمزاً اكتنه سرّه ونجواه، وقد صُنّفت في رمزية الصوفية ما يعسر الإلمام به.

ولا ريب بأن هذه الرمزية لم تكن مناشئها ذاتية البتّة، وإنما هي ترجمة مُبكّرة لجملة من المعطيات الإلهية سجّلت فيها قصب السبق في محاكاة رمزية الحقّ سبحانه، وُفّقت في بعضها وأخفقت في بعض آخر، وعجزت عن فكّ رموز السبق الأكبر الذي سجّله روّاد العصمة.

وكيف كان، فإن الصوفية الحقّة[1] سبرت غور الرمزية الإلهية، ونجحت

---

(١) مراده من الحقّة هو إخراج ما لحقها من زيف عمدي، حتى بدت الصوفية للناس عبارة عن دروشة وطبول ودفوف ودنابير، مع أن الصوفية الحقّة هي صولة معرفية صادقة في رحى التوحيد الخالص، وقراءة عملية جادّة لوحدانية وأحدية الحقّ سبحانه.

في مواقع كثيرة منها في كشف اللثام عن كمالات الحقّ سبحانه، ولكنها في موارد غير قليلة خذلها القصور عن مواكبة الحقّ فانطفأت في فضح سرّها وركبت أمواج الشطحات والتمحّل.

ومن لطائف ما أجادت به الصوفية الحقّة في مجالها الخالص: درج المقامات الطولية لكمالات السالك في سلّم رياضي يتوقّف فيه اللاحق على السابق، من قبيل الصحو والمحو، والقبض والانبساط ، والحال والمقام، والقرب والبعد، والغفلة واليقظة، والتخلّي والتحلّي والتجلّي، والحدّ والصفة والنعت، وغير ذلك ممَّا ورد في اصطلاحات الصوفية[1].

رمزية الأجناس والفصول

اتّفقت كلمات المناطقة على أنّ الفصول والأجناس المرصودة لكلّ نوع ليست هي الفصول والأجناس الحقيقية، وإنما هي أقرب ما أمكن تصوّره فيها، فأجناسها وفصولها الحقيقية لا يُمكن الوصول إليها إلا بالكشف.

كما (أنَّ المعروف عند العلماء أن الاطلاع على حقائق الأشياء وفصولها من الأمور المستحيلة أو المتعذّرة. وكلّ ما يذكر من الفصول فإنما هي خواصّ لازمة تكشف عن الفصول الحقيقية، فالتعاريف الموجودة بين أيدينا أكثرها أو كلّها رسوم تشبه الحدود، فعلى من أراد التعريف أن يختار الخاصّة اللازمة البيّنة بالمعنى الأخصّ، لأنها أدلّ على حقيقة المعرّف وأشبه بالفصل، وهذا أنفع الرسوم في تعريف الأشياء)[2]، من هنا نجد ملا صدرا[3] يقول بوجود

(١) راجع كتاب: اصطلاحات الصوفيّة، كمال الدِّين عبد الرزّاق القاساني أو الكاشاني، ضبط وتعليق موفّق فوزي الجبر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، سورية.

(٢) انظر: كتاب المنطق، للشيخ العلامة محمد رضا المظفر: ج١، ص٩٣.

(٣) محمّد بن إبراهيم الشيرازي (٩٧٩-١٠٥٠ هـ) لُقّب بصدر المتألّهين وصدر الدين واشتهر بـ «ملا صدرا»، وهو من كبار حكماء الإسلام في القرن الحادي عشر، أسّس=

أنواع تحت النوع الإنساني، بمعنى: أن الإنسان ليس نوعاً أخيراً وإنما هو جنس لأنواع، وأنواعه هي الصور الباطنية التي عليها الإنسان والتي تتشكّل بحسب ما عليه كلّ فرد من كمال ونقص توفَّر عليه. قال رحمه الله: (إنّ حقيقة كلّ موجود لا تُعرف بخصوصها إلاّ بالمشاهدة الحضورية ، وفصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية، فحقّ أنّها لا تُعرف إلاّ بمفهومات وعنوانات صادقة عليها، وتلك المفهومات وإن كانت داخلة في المفهوم المركّب المسمّى بالحدّ المشتمل على ما يسمّى جنساً وما يُسمّى فصلاً إلاّ أنّها خارجة من نحو الوجود الصوريّ الذي به يكون الشيء حقيقة أو ذا حقيقة)[1]، وبذلك نخلص إلى أن جميع الفصول والأجناس القريبة والبعيدة لا تعدو عن كونها رموزاً يُشار بها إلى الحقيقة الكامنة في الأنواع، وهكذا تُسجّل الرمزية بُعداً آخر يُؤكّد أهمّيتها وضرورتها في البناءات العُلوية، الفكرية والعقدية والشرعية واللغوية.

الرمزية في رحم السياسة

سجّلت الرمزية موقعاً متقدّماً في عالم السياسة حتى ادّعى جملة من أصحابها أسماء لهم غير أسمائهم وصفات غير صفاتهم وبُلداناً غير بلدانهم، يرمزون بذلك كلّه إلى ما عسُر عليهم إظهاره.

والذي يعنينا في المقام هو أن كلّ تشكيلة سياسية - مُتنفّذة كانت أم مُعارضة- قد اتّخذت من الرمزية في شعاراتها وثقافتها وكلِّ ما يمُتّ بصلة لها

=مدرسته المعروفة بـ «الحكمة المتعالية» وأحدث آراءه البديعة في مجال الفلسفة، فشغلت الحكماء من بعده. من آثاره: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (الأسفار الأربعة)، تفسير القرآن الكريم، شرح أصول الكافي، المبدأ والمعاد، مفاتيح الغيب، الشواهد الربوبية، أسرار الآيات.

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج١، ص٣٩٢.

منفذاً وطريقاً يُقرّبها من تحقيق أهدافها، حتى عُرف في الأوساط العامّة بأن الساسة الناجحين والمؤثّرين في مجتمعاتهم، هم رموز لا ينبغي مسّها أو الطعن بها أمام أسماع الرعية، وهذا هو ما يدعو الساسة إلى الاندكاك بالرمزية؛ لما للرمزية من إمكانات هائلة توفّر مناخات القدسية والحصانة للمتلبّسين بها، والتي تُوفّر أيضاً قنوات إقناعية تختصر لأصحابها الوقت والجهد.

فالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله كان رمزاً فريداً من نوعه، امتلك قلوب رعيّته فتسابقوا للذود عنه وأملهم الشهادة بين يديه.

كما أن هنالك مواقع وموارد حسّية سجّلت لها بُعداً رفيعاً في عالم الرمزية، وسوف نقف عند شاهد تأريخي واحد يُقرّب لنا تغلغل الرمزية في محاكاة الحقائق الكبرى؛ وأما الشاهد فهو فدك ، وفدك نحلة نحلها رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ابنته فاطمة الزهراء عليها السلام لتقتات منها هي وعيالها، ولكن القوم منعوها هذا الحقّ النبوي بعد رحلة الرسول صلى الله عليه وآله مُحتجّين بأنَّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قال: **نحن معاشر الأنبياء لا نورّث، ما تركناه صدقة**[1].

فكان ما كان، ولم تعد فدك لولاة الأمر الشرعيين إلا في عهد متأخّر[2]، ثمَّ سُلبت عنهم مرّة أُخرى، وإلى يومنا هذا.

وما يعنينا في ذلك هو تحوّل فدك إلى رمز تأريخي يُشار من خلاله إلى الحقّ

---

(١) روى البخاري: أنَّ فاطمة عليها السلام أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من النبي صلى الله عليه وآله فيما أفاء الله على رسوله صلى الله عليه وآله تطلب صدقة النبي صلى الله عليه وآله التي بالمدينة وفدك وما بقي من خمس خيبر، فقال أبو بكر: إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: **لا نورِّث. ما تركنا فهو صدقة**. انظر: صحيح البخاري: ج٤، ص٢٠٩.

(٢) كان ذلك في عهد عمر بن عبد العزيز، حيث أعادها لأبناء فاطمة عليهم السلام، ولكن سرعان ما سلبها الأمويون مرّة أُخرى بعد وفاته، علماً بأنه لم يُسلّمها لسيّدهم آنذاك وهو الإمام علي بن الحسين عليه السلام، وإنما سلَّمها لأبناء الإمام الحسن عليه السلام.

المسلوب تأريخياً، وقد كان الحكّام يعون ذلك جيّداً وأن فدك تعني الخلافة والشرعية والسيادة، والمتتبّع للسير التأريخي يحضره جواب الإمام موسى الكاظم عليه السلام عندما أراد المهدي العباسي أن يُعيد له فدك[1].

قال أُستاذنا الشهيد الصدر قدس سرَّه: (...كانت فدك معنى رمزياً يرمز إلى المعنى العظيم ولا يعني تلك الأرض الحجازية المسلوبة، وهذه الرمزية التي اكتسبتها فدك في التأريخ ارتفعت بالمنازعة من مخاصمة عادية منكمشة في أُفقها، محدودة في دائرتها إلى ثورة واسعة النطاق رحيبة الأفق)[2].

فلم تعد القضية بقعة أرض محدودة لها موردها المادّي المحدود، إنها تجاوزت ذلك، بل تجاوزت كلّ الحدود المادّية، ولك أن تدرس (ما شئت من المستندات التاريخية الثابتة للمسألة، فهل ترى نزاعاً مادّياً، أو ترى اختلافاً حول فدك بمعناها المحدود وواقعها الضيّق، أو ترى تسابقاً على غلّات أرض مهما صعد بها المبالغون وارتفعوا، فليست شيئاً يحسب له المتنازعون حساباً. كلاّ ! بل هي الثورة على أُسس الحكم، والصرخة التي أرادت فاطمة أن تقتلع بها الحجر الأساسي الذي بُني عليه التاريخ بعد يوم السقيفة)[3].

هذه هي الرمزية الكُبرى وأثرها في حركة وصناعة التأريخ، ودورها في تشخيص الموقف السياسي، ولا سبيل غير ذلك؛ لأن المعاني رفيعة وخطيرة ولا مُستودع لها تستقرّ فيه غير أرضية الرمزية.

---

(١) لما ورد الإمام أبو الحسن موسى عليه السلام على المهدي (العباسي) رآه يردّ المظالم (فقال عليه السلام: **يا أمير المؤمنين ما بال مظلمتنا لا تُردّ؟** فقال له: وما ذاك يا أبا الحسن؟ ـ إلى أن ذكر فدك ـ فقال له المهدي: يا أبا الحسن حدَّها لي، فقال عليه السلام: **حدٌّ منها جبل أُحد، وحدٌّ منها عريش مصر، وحدٌّ منها سيف البحر وحدٌّ منها دومة الجندل**، فقال له: كلّ هذا؟ قال عليه السلام: **نعم**). انظر: أُصول الكافي: ج١، ص٥٤٣. إنها حدود الدولة آنذاك.

(٢) انظر: فدك في التاريخ، للسيد محمد باقر الصدر: ص٦٤.

(٣) المصدر السابق.

مساحة الرمزية في القرآن الكريم

تقدّمت منّا الإشارة إلى مساحة الرمزية في القرآن، وهي كما أسلفنا عسيرة التحديد أو التقريب، بل هي مستحيلة الرصد البتّة، وذلك لأن القرآن الكريم محال أن يلمّ أحدٌ بأطرافه، بل مُحال الإلمام بأحد أطرافه[1]، ولذلك سوف تبقى القراءة غير المعصومة مشوبة بكمّ هائل من الرموز، ولا يُعلم أيضاً بأنَّ المعصوم هل سوف يُقدّم القراءة الكاملة للإنسانية أم أنه عليه السلام سوف يكتفي منها بما يُغطّي حاجة الإنسان إلى يوم يُبعثون.

وهنا نجد بعض الأكابر يُحاكي هذه الحقيقة فيقول بأنَّ القرآن سوف يُحشر يوم القيامة بكراً، وفي ذلك كناية عن عدم تتميم قراءة أطرافه.

إنَّ الرمزية في القرآن الكريم لم تفرضها ظروف مُراعاة كلّ عصر ومصر، لينهل منه القارئ أنّى كان ما يُجيب به عن إشكاليات عصره، وإنما هنالك ظروف موضوعية أخرى عمّقت الحاجة إلى توسعة رقعة الرمزية في القرآن، منها تربوية القرآن حيث اقتضت الإشارة إلى بعض المطالب الحسّاسة بدلاً من التصريح بها، من قبيل قوله تعالى: ﴿...**وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ**...﴾ (الممتحنة: ١٢)، حيث الإشارة إلى الفاحشة، وقوله تعالى: ﴿**مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ**...﴾ (المائدة: ٧٥)، في إشارة إلى حاجتيهما إلى دفع الفضلات، ومن كان كذلك فهو لا يصلح للألوهية قطعاً، وقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً**...﴾ (الأعراف: ١٨٩)، في إشارة إلى المواقعة والمقاربة، وقوله تعالى: ﴿...**زَيْتُونِةٍ لَّا**

---

(١) يُريد بأطرافه خصوص القراءات التفسيرية والتأويلية، فلا القراءة المفرداتية كاملة، ولا الجُملية، فضلاً عن الموضوعية والتأويلية.

شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّـةٍ...﴾ (النـور: ٣٥)، في إشـارة إلى الوسـطية في الـسلوك بـين الاستغراق في الرهبنة (**شَرْقِيَّةٍ**) والاستغراق في المادّية (**غَرْبِيَّةٍ**)، ولذا فهـي نـور على نور، وهكذا الحال في عـشرات الآيـات التطبيقيـة الأُخـرى، التـي نأمـل الوقوف عليها في دراسات أُخرى.

جدير بالذكر أنَّ القرآن استعمل مفردة الرمز مرّة واحـدة في قولـه تعـالى: **﴿قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّيَ آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّـامٍ إِلاَّ رَمْـزاً وَاذْكُـر رَّبَّـكَ كَثِيراً وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ﴾** (آل عمران: ٤١)، وقـد اختلـف المفـسّرون في بيان هذه الرمزية وأسبابها[١]، حيث ورد في جملة من الروايات أنه كـان يُـومئ برأسه أو بيده، أو مطلق الإشارة.

ولنا أن نتساءل عن نوع الاستثناء في الآية الكريمـة، فـإن كـان الاسـتثناء منقطعاً فتلك الإشارة الحسّية بيـده أو برأسـه أو بـشيء آخـر هـي المعنيّـة في الكلام، وإن كان الاستثناء متّصلاً فلابدّ أن يكـون الـتكلّم رمـزاً مـن جـنس الكلام العرفي الحاصل باللسان، ولو خُلّينا نحن والآيـة فإنـه ينبغـي الالتـزام بالأصل وهو كون الاستثناء متّصلاً، فتكون النتيجة هي أنـه كـان مأذونـاً لـه بالتكلّم العرفي اللساني ولكن بصورة مُقتضبة، وحيـث إنّ الاقتـضاب ينبغـي ألّا يكون مُخلاً فلابدّ من الرمزية في المقام، والرمزية هي لكلّ تفصيل، وفي هذه الرمزية دروس تربوية عظيمة قـد نقـف عـلى تفـصيلاتها في مناسـبة أُخـرى، ولكن ما لا يُدرك كلّه لا يُترك جُلّه.

فمنها أن النعم مُطلقاً ينبغي أن تُقابل بالشكر؛ قال تعالى: **﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ**

---

(١) قال الطبري: (إنما عوقب بذلك لأن الملائكة شافهته مشافهة بذلك فبشّرته بيحيى، فسأل الآية بعد كلام الملائكة إيّاه، فأخذ عليه بلسانه، فجعل لا يقدر عـلى الكـلام إلا مـا أومـأ وأشار، فقال الله تعالى ذكره كما تسمعون: **﴿آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْـزاً﴾**). جامع البيان: ج٣، ص٣٥٢.

اللهُ حَلالاً طَيِّباً وَاشْكُرُواْ نِعْمَتَ اللهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (النحل: ١١٤)، وأمّا النعم الخاصّة فينبغي فيها دوام الذِّكر والتسبيح والإخلاص في ذلك[١].

علاقة الرمزية بالهدف القرآني

للقرآن أهداف عامّة وخاصّة وأخصّ، والعامّة تتمحور في تحصيل الهداية العامّة، وهذه الهداية العامّة هي مقدّمة لتحصيل الهدف الخاصّ؛ قال تعالى: **﴿... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾** (النحل: ٨٩)، فهو هدى للمسلمين كافّة، ولكنها هداية عامّة.

وأمّا الأهداف الخاصّة فتتمحور بتوجيه الإنسان إلى القادة الهداة الميامين من عترة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وهم أئمّة أهل البيت عليهم السلام بضميمة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام؛ قال تعالى: **﴿إِنَّ هَـذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً﴾** (الإسراء: ٩)، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه في قوله تعالى: **﴿إِنَّ هَـذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾**، قال: (**يهدي إلى الإمام**)[٢]، وهذا المعنى قد أكّدته روايات كثيرة معتبرة جاءت مُفسّرة لآيات تناولته، فعن الإمام محمد الباقر عليه السلام وهو يُخاطب سديراً[٣]: (**يا سدير إنما أُمر الناس أن يأتوا**

---

(١) ولعمري بأن التوفيق للتمسّك بالعترة الطاهرة عليهم السلام لهو من أعظم مصاديق النعم الخاصّة، وعليه ينبغي دوام الشكر والذكر والتسبيح.

(٢) أصول الكافي: ج ١ ص ٢١٦ ح ٢ .

(٣) هو أبو الفضل سدير بن حكيم الصيرفي الكوفي، من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، ممدوح، ورد في حقّه عن زيد الشحّام، قال: (إني لأطوف حول الكعبة وكفّي في كفّ أبي عبد الله عليه السلام ودموعه تجري على خدّيه، فقال: **يا شحّام ما رأيت ما صنع ربّي إليّ؟** ثم بكى ودعا، ثم قال: **يا شحّام إني طلبت إلى إلهي في سدير وعبد السلام بن عبد الرحمن، وكانا في السجن، فوهبهما لي وخلّى سبيلهما**). وهذا حديث معتبر يدلّ على علوّ مرتبتهما. انظر: خلاصة الأقوال، للعلامة الحلّي: ص١٦٥ .

هذه الأحجار فيطوفوا بها، ثم يأتونا فيعلمونا ولايتهم لنا، وهو قول الله: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى﴾ (طه: ٨٢) ـ ثمَّ أومأ بيده إلى صدره ـ إلى ولايتنا)[١].

وأما الهدف الأخصّ فإنه يتمحور في معرفة الله تعالى، والهدف العامّ ما هو إلا مقدّمة لتحصيل الهدف الخاصّ، والهدف الخاصّ ما هو إلا مقدّمة لتحصيل الهدف الأخصّ، وأما الهدف الأخصّ فهو الغاية من وراء كلّ ذلك.

إذا اتّضح ذلك نعود لنسأل عن علاقة الرمزية بأهداف القرآن العامّة والخاصّة والأخصّ، فهل هنالك علاقة في البين؟

نعم، هنالك علاقة وثيقة جدّاً، وهذه العلاقة طولية مراتبية، فهي على مستوى الهدف العامّ محدودة الحركة، ثم تشتدّ في الهدف الخاصّ ثم تنبسط[٢] دائرتها تماماً على مستوى الهدف الأخصّ، فالرمزية آخذة بالتعقيد كلّما ارتقينا في الأهداف، وهذا الارتقاء ينسجم تماماً مع إستراتيجية المعارف والعلوم عموماً ومع السلّم القرآني[٣] خصوصاً، فليس كلّ ما يُعرف يُقال، ولا ينبغي لكلّ أحد أن يُعاين الحقيقة إلا بمقدار استعداده، وهذا الاستعداد المُسبق تكشف حدود الرمزية عنه، وعندئذ سوف نفهم أيّ مراتب للذين يعلمون وللذين لا يعلمون في قوله تعالى: **﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ٩)**، وسيتّضح في أيّ مرتبة من الموت والحياة التي نحن عليها في قوله تعالى: **﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاء وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ...﴾ (فاطر: ٢٢)**.

---

(١) أصول الكافي: ج ١، ص٣٩٢، ح٣.

(٢) الانبساط بمعنى السعة والتمدّد وليس بمعنى السهولة والوضوح.

(٣) سيتعرّض السيد الأُستاذ إلى تفصيلات السلّم القرآني في الفصل الأوّل من الباب الثاني.

الرمزية وفواتح السور

شكّلت فواتح السور مساحة كبيرة في أُفق الرمزية لم يُسبر غورها ولم تُكشف أسرارها بعد، فهي في أُفق المستوى الثالث من أهداف القرآن الكريم، أعني المستوى الأخصّ الذي يحتاج إلى معاينة للحقيقة.

إن فواتح السور أو الحروف المقطّعة قد انتشرت على مساحة تسعٍ وعشرين سورة، قيل بأنها مفاتيح السور نفسها، وقيل بأنها تُمثّل الوجود الإجمالي لتلكم السور، وقيل بأنها إجمال لحوادث وقعت بعد زمن النزول بفترات غير قصيرة، وقيل بأنها إجمال القرآن كلّه، وقيل بأنها إجمال وقائع البشرية في آخر أزمنتها ، وقيل بأنها مجرّد حروف مبانٍ لا تحمل أيّ معنى، وقيل وقيل.

وهذا الخلاف والاختلاف كاشف إنّي عن غياب الحقيقة الكامنة وراءها، وليس هنالك شيء نستقربه مما قيل، ولكننا نقول بأن هذه الحروف المقطّعة هي مُستودع استثنائي للرمزية في القرآن الكريم، ولا يبعد أن تكون هذه الفواتح هي أرضية الرمزية الفاعلة في القرآن كلّه، بمعنى أن للرمزية مرجعية تُحدّد جميع الخطوط البيانية لأيّ رمزية أُخرى، وهذه المرجعية تكمن في هذه الفواتح.

سؤال وأُطروحات

والآن نودّ طرح سؤال في غاية الأهمّية، وهو:

إذا كانت هذه الحروف المُقطّعة تُمثّل أعلى سقف من مستويات الرمزية في القرآن الكريم فلماذا ابتدئ بها الكلام؟

ألا يتقاطع هذا الأمر مع أهداف القرآن وإستراتيجيته في إيصال رسالته؟

هنا ينبغي لنا التأمّل كثيراً في الإجابة عن ذلك، وحيث إن الإجابة لا يُمكن أن تكون قطعية بأيّ حال من الأحوال، فإننا سوف نطرح عدَّة أُطروحات:

الأُطروحة الأُولى: الحركة التكاملية (الكمّية والنوعية) للقرآن

إنَّ القرآن الكريم يتحرّك باتّجاه الإنسان بحركتين، الأُولى كمّية والأُخرى نوعية، وإنَّ الفواتح تسير في ركاب الحركة النوعية.

توضيح ذلك: المراد من الكمّية: الأكثرية من الناس، والمراد من النوعية: الأفضلية في الناس، ولا ريب بأن الأكثرية غير ملحوظ فيهم كمالات خاصّة، إذ يكفي انسياقهم ولو بواسطة العقل الجمعي حيث دورهم تشكيل القاعدة، وأما الأفضلية فهم الملحوظ فيهم كمالات خاصّة، فهم النُخبة وهم القادة.

وعليه فإن الهداية العامّة يُقصد بها الأكثرية لا النوعية، بخلاف الهداية الخاصّة ـ فضلاً عن الأخصّ ـ فإن المقصود فيها الأفضلية، والأكثرية نظراً لافتقادهم للكمالات الخاصّة فإنهم لا يلتفتون إلى وجود الفواتح فضلاً عن السؤال عنها، فضلاً عن التأمّل فيها، بخلاف الخاصّة والأخصّ فإنهم يلتفتون بقوّة، فناسب هذا الالتفات الجدّي والمتوقّع منهم أن يُستقطَبوا بمستوى رفيع من الرمزية، وهنا جاءت الفواتح لتُلبّي الشغف الواقع والآتي من الطبقة النوعية الخاصّة، فالفواتح تحقّق الهداية ولا تُنافيها، ولكن للطبقة الخاصّة والأخصّ.

الأُطروحة الثانية: الحركة القريبة المدى والبعيدة المدى للقرآن

إنَّ القرآن الكريم له حركتان أُخريان، هما:

الأُولى: حركة تكتيكية قصيرة المدى، هدفها تحقيق حالة من الانبهار تجاه النصّ، فكان لابدّ من البدء بالفواتح، فهي الوسيلة الأنجع في شدّ الأنظار بقوّة، كما هو الحال في استخدام ضمير الشأن أو القصّة والحكاية، حيث اعتادت العرب استخدامه في الأمور العظيمة لشدّ انتباه المتلقّي، وقد استخدم القرآن الكريم هذا الأُسلوب أيضاً في أكثر السور رمزية وعمقاً، وهي سورة

الإخلاص، فابتدأت السورة بقوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾ (**الإخلاص : ١**)، حيث يرى أعلام اللغة أن (هُوَ) ضمير شأن لا محلّ له من الإعراب، فالكلام تامّ الإسناد في (اللهُ أَحَدٌ)، ولعلّنا نُوفَّق لبيان المراد من كلمة (هُوَ) في الآية ليتّضح حجم ما قاله اللغويون.

الثانية: حركة إستراتيجية بعيدة المدى، هدفها إعمال النظر في أوّل السطور ثم التدرّج تصاعدياً في الدقّة والتأمّل والتحقيق، وهذا ما يُفضي بالقارئ إلى تناول بعض الإشارات واللطائف والحقائق.

وعليه فالحركتان معاً تصبّان في بحر الهداية، فيرتفع الإشكال من رأس.

الأُطروحة الثالثة: تنوّع المساحات الرمزية

تبنَّت هذه الأُطروحة فكرة تنوّع المساحات الرمزية، وهي على شقّين، هما:

الأوّل: إنَّ القرآن الكريم حرَص على التنوّع في عرض مساحات الرمزية، ومقتضى هذا التنوّع هو البدء بالفواتح في جملة من السور.

الثاني: إنَّ الفواتح حقَّقت هدفَ التنوُّع بوضوح، ولم تُغطِّ مساحات السور كاملة لكي يرد الإشكال.

وما نختاره في المقام هو المزج بين هذه الأُطروحات الثلاث، فإنَّ كلّ واحدة منها تكشف عن بُعد خفيٍّ في رمزية الفواتح، وإذا كان ولابدّ من الفصل بينها فالأُطروحة الأُولى هي الأرجح.

رمزية الأسماء الحسنى

قال تعالى: ﴿**وَللهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ**﴾ (**الأعراف: ١٨٠**)، ولا ريب بأن الأسماء الحسنى والصفات الأسنى لله تعالى ليست مجرّد مفاهيم جوفاء وإنما هي حقيقة وجودية خارجية حقّة، وإلا فما جدوى التوسّل بألفاظ لا تخرج عن دائرة

الاعتبار؟ لابدّ لنا أن ندعوه ونتوسّل إليه بوجوده المنبسط بأسمائه وصفاته لا بألفاظ قد تصدق عليه وعلى غيره، فالحيّ والعالم والقادر والسميع والبصير كمفاهيم قد تصدق على غيره، ولكن حياته وعلمه وقدرته وسميعيته وبصيريته الوجودية الخارجية لا تصدق البتّة إلا عليه.

فالأسماء الإلهية الحقيقية (العالم، القادر، الحيّ، المدرك،...) هي مُسمّيات الأسماء اللفظية، وإنّ الألفاظ مجرّد أسماء لها، وإننا مُطالبون بأن ندعوه بأسماء وجودية لا بأسماء لفظية، فاللفظية هي أسماء الأسماء، فمن دعاه بأسمائه وحّده، ومن دعاه بأسماء أسمائه ألحد في أسمائه، وهذا هو أبرز وجوه قوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ﴾ (الأعراف: ١٨٠).

ومن الثابت في محلّه أن أسماءه سبحانه هي عين ذاته، فلو كانت أسماؤه مجرّد ألفاظ للزم أن تكون ذاته المقدَّسة كذلك، وهذا ممنوع عقلاً ونقلاً.

وبذلك يتّضح لنا أنّ الإنسان عندما يدعو ربّه قائلاً: "اللّهمَّ إنّي أسألك باسمك" فإنّه لا يقصد بذلك لفظ الاسم فقط؛ فإنّه مجرّد لفظ لا يُسمن ولا يُغني من جوع، وإنّما هو يسأل ويتوسّل بواقع خارجي كائن وراء اللفظ، وذلك الواقع الخارجي هو الذات بلحاظ صفة، فلو قال الداعي: يا مُحيي، يا شافي، يا مُعطي، فإنّه يقصد الذات المقدّسة بلحاظ اتّصافها بالصفة التي دعا بها وهي: الإحياء، والإشفاء، والإعطاء. وهذا هو الواقع الخارجي المؤثّر في الوجود، فلا جدوى من اللفظ ولا جدوى من معناه الماثل في الذهن.

نعم، للاسم بوجوده اللفظيّ والذهنيّ صفة الحكاية عن ذلك الوجود الحقيقيّ، ومن الواضح أنّ المؤثّر في الوجود هو الاسم بوجوده الحقيقيّ طبقاً لقانون السببيّة من أنّ المؤثّر في نظام الوجود لابدّ أن يكون شيئاً حقيقيّاً[1].

---

(١) انظر تفصيل المسألة في كتاب: معرفة الله: ج١، ص٢٤٤.

إذا اتّضح ذلك فاعلم أن أسماء الله الحسنى وصفاته الأسنى بنكتة كونها تُمثّل عين ذاته فإنها لا يُمكن الإحاطة بها قطعاً وجزماً، وهذا الأمر اقتضى إغلاق باب معرفته بحسب الظاهر، فهل الأمر كذلك؟

الصحيح جزماً هو استحالة معرفته سبحانه على نحو الإحاطة به، وهكذا الحال في أسمائه التي تُمثّل عين ذاته، ولكن هذا لا يعني إغلاق باب معرفته، فالمطلوب تحقيقه هو الوصول إلى أعلى المراتب في معرفته غير الإحاطية، وهذه المعرفة غير الإحاطية هي الأُخرى إن سُلك فيها طريق المعرفة النظرية البرهانية التحقيقية فإنها لا تحتاج إلى وسائط الرمزية، لأن المعرفة النظرية البرهانية لا تعدو عالم الذهن، فتكون محدودة بحدوده، وإذا ما ثبتت الحاجة لذلك فإنها حاجة صورية لا يترتّب عليها الشيء الكثير.

وأما إذا سُلك فيها طريق المعرفة الشهودية الكشفية التحقّقية فالأمر مُختلف تماماً، فإن العارف سوف يحتاج إلى الرمز، بل لا سبيل آخر أمامه، وهذه الرمزية سوف تقيه من الانحراف والخطل، وبذلك نفهم أنَّ الشطحيات(١) والجهر في مواضع الإخفات التي يقع فيها بعض السالكين ما هي إلا تعبير آخر عن غياب دور الرمز والرمزية، وغياب الرمز والرمزية عن السالك دليل قصور سلوكه(٢)، وبسببه خرج المحدود عن الحدود واختلّت عنده صورة المقصود.

وحيث إن المعرفة التي ينبغي أن نكون بصددها ونقصر الجهد على

---

(١) الشطح: عبارة عن كلمة عليها رعونة ودعوى. نادراً ما توجد من المحقّقين. انظر: رسائل ابن عربي: ص ٤٠٨.

(٢) قال السيد الخميني رحمه الله: (والشطحيات كلّها من نقصان السالك والسلوك وبقاء الإنيّة والأنانيّة، ولذلك بعقيدة أهل السلوك لابدّ للسالك من معلّمٍ يرشده إلى طريق السلوك، عارفاً كيفيّاته، غير مُعوجّ عن طريق الرياضات الشرعية). انظر: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية: ص٨٨.

تحصيلها هي المعرفة التحقّقية الحقّة فإن الرمزية لابدّ منها، فهي بوّابة الورود إلى المقصد، وها هنا مكامن السرّ وأخفى، حيث البوح بمعنى المنتهى، وقاب قوسين أو أدنى، نكفّ عنه ونُطفئ السراج فقد طلع الصبح(١).

رمزية الحقّ والباطل في القرآن

في ضوء الحركة الرمزية للنصّ القرآني نُلاحظ أن هنالك اهتماماً واضحاً ومتميّزاً في إبراز رمزية قطبي القيم الإلهية والإنسانية معاً، والمتمثّلة بقيم الحقّ وبقيم الباطل، والتي يُعبِّر عنها القرآن الكريم في آية الكرسي بولاية الله تعالى وولاية الطاغوت.

إنَّ هذه الولاية بمصداقيها لا يحدّها زمان أو مكان، ولذلك فهي موغلة في الرمزية، ومنبسطة تماماً على روح القضية الحقيقية، وهذا التوغّل والانبساط حقيقتان لا يتسنّى لنا إنكارهما، بل لا يتسنّى لنا احتمال غيرهما؛ لما عرفت في أكثر من مورد من أن النصّ الديني عموماً والقرآني خصوصاً ديمومته لا تُحدّ بالزمكان، وهذا هو أهمّ ملاكات خاتمية الدين الإسلامي.

ما نُريد أن نقوله في المقام هو أن هذه الرمزية لقيم الحقّ والباطل لم تُبرز بشكل دقيق وحيويّ كما أُبرزت في النصّ القرآني، والسرّ في ذلك هو أن النصّ القرآني قد اعتمد كثيراً في حركته الإستراتيجية - وعلى المستويات الثلاثة من الهداية: العامّة والخاصّة والأخصّ- على وسائلية هاتين القيمتين في تحقيق أهدافه، والتي يُمكن أن نطلق عليها عنوان وسائلية الترغيب والترهيب أو وسائلية الثواب والعقاب أيضاً، ولكن مع مُلاحظة بعض الخصوصيات.

---

(١) كلمة: (**اطفِ السراج فقد طلع الصبح**) للإمام علي عليه السلام. وقيل بأنَّ المراد بالسراج هو العقل، والمراد بالصبح هو الحقيقة. انظر: شرح الأسماء الحسنى، لملا هادي السبزواري: ج١، ص١٣٣.

إن رمزية الحقّ والباطل في القرآن في الوقت الذي تُمثّل كمالاً معرفياً مُتميّزاً، والذي سنقف عنده في الفصول اللاحقة عندما نتعرّض للقيم الإلهية والقيم الطاغوتية في التفسير الموضوعي للآية الكريمة وفي تأويلاتها، فإنها تُمثّل منفذاً للتعبير من قبل طُلّاب الحقّ والحقيقة، ومن قبل المُضطهدين في الأرض، ولا نعني هنا أُسلوب التهدئة واستفراغ الغضب، فذلك مرفوض قرآنياً، وإنما عنينا ترشيد السلوك الإنساني، فالرمزية هنا لا تأتي وهي مُفرغة من مضامينها الحقيقية، ولذلك فإنّ حضورها تعبير آخر عن حضور مضامينها العظيمة، وهنا يكمن الترشيد والتصحيح، فليس كلّ طالب حقّ مُصيباً للطريق[1]، وهذا واضح.

الرمزية والتفسير

لا ريب بأن هنالك حاجة ماسّة للتفسير، وهذه الحاجة تتفاوت مراتبها بحسب الصياغات والمضامين التي عليها النصّ القرآني، وحيث إن الرمزية في النصّ القرآني أمر واقع وإنّها تُمثّل أعلى مراتب النصّ معرفياً، كما إنها بمنأى عن المُباشرة والظهور، وموغلة في الدقّة والعمق، كلّ ذلك سوف يُعمّق الحاجة للتفسير، فتكون الرمزية دليلاً مُبرزاً لإثبات الحاجة لتفسير القرآن، بل هي دليل مُبرز للتأويل أيضاً، كما سيأتي.

من هنا نودّ الإشارة إلى نكتة في غاية الأهمّية، وهي أن المُفسّر والمؤوّل معاً إذا لم يكونا مُلتفتَين لرمزية النصّ القرآني وضوابطها ومواردها وأهدافها فإنهما سوف يفقدان شرطاً مهماً في الصناعة التفسيرية والتأويلية، كما أن نتاجهما

---

(١) ورد هذا المعنى الرفيع في كلمة لأمير المؤمنين عليه السلام حيث قالها في حقّ الخوارج: (**لا تقاتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحقّ فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه** - يعني معاوية وأصحابه). نهج البلاغة: ج١، ص١٠٨، رقم: «٦١».

التفسيري والتأويلي سوف يكون قاصراً ومُشوَّهاً تماماً، نظراً لتوقّف الكثير من النتائج التفسيرية – فضلاً عن التأويلية– على فكّ وترجمة جملة من الرموز.

لذلك فالوقوف على رمزية النصوص القرآنية ليس مطلوباً لذاته فحسب وإنما هو مقدّمة أساسية لفهم عدد كبير من النصوص الأُخرى، وبذلك يتّضح بأن الرمزية لا تُشكّل ترفاً فكرياً – كما توهَّم البعض– وإنما هي حلقة أساسية في منظومة المعارف القرآنية.

الرمزية والتأويل

مما تقدّم يظهر لنا وجه الحاجة للوقوف على الرمزية في البيانات التأويلية، بل سوف تتعمّق الحاجة كثيراً، لأن المرتكز الأساسي للعملية التأويلية هو الرمز والرمزية، فإذا ما فقدت العملية التأويلية هذا المرتكز سقطت من رأس.

وعليه فبالقدر الذي يتوفّر عليه المؤوّل من مُعطيات الرمزية تكون القيمة المعرفية لنتاجه التأويلي، والعكس بالعكس.

ومن ثمّ فإن جميع المصنّفات والنتاجات التأويلية ينبغي أن يتوقّف تقييمها والأخذ بها على مقدار ما توفّر عليه المؤوّل من الرمزية، كما أن الُمقوّم للمتون التأويلية ينبغي أن يكون على قدر كبير من الفهم والسلطنة على الرمزية.

ومن هنا تتّضح لنا قيمة التقويم الذي يتبرّع به بين الفينة والأُخرى بعض المتطفّلين على العمليّتين التفسيرية والتأويلية، ومن هنا يتّضح لنا بؤس التكفيريات والتضليليات التي يصبّها البعض ـ ممن يجهل معنى التأويل فضلاً عن معنى الرمزية ـ على رؤوس المفسّرين والمؤوّلين للنصّ القرآني ممن فنوا أعمارهم ولم يدّخروا جهداً في حمل القرآن وخدمة أهدافه!

جدير بالذكر أن الرمزية في العملية التأويلية سوف تستمدّ ملامحها وخطوطها البيانية العليا من عالم خزائنية القرآن المومأ إليه بقوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾ (الحجر: ٢١)، وهذا

العالم ـ كما سيتّضح لاحقاً ـ تكمن فيه الحقائق القرآنية، وإنه عالم وجودي حقيقي خارجي تنتهي جميع المعارف الحقّة إليه.

الرمزية في آية الكرسي

أوّل شيء سجّلته آية الكرسي وفي أوّل مفردة منها رمزيةٌ بالغة الدقّة والعمق ، حيث أشارت بها إلى جامعية الكمال والجمال والجلال، فلم تُغادر من الوجود الحقّي شيئاً يُذكر، وقد كان ذلك من خلال لفظ الجلالة: (الله).

ثمَّ توالت مواقع أُخرى للرمزية في كلّ فقرة منها من هذه الآية الشريفة، فقد تجسّدت الرمزية عرضاً وطولاً في بنية آية الكرسي، حيث نلمح ذلك بوضوح في المفردات التالية: هُوَ، الْحَيُّ، الْقَيُّومُ، كُرْسِيُّهُ، الرُّشْدُ، الْغَيِّ، الطَّاغُوتِ، الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى، الظُّلُمَاتِ، النُّورِ، خَالِدُونَ.

كما تجلّت الرمزية في الجمل التالية: (**لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ**)، (**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**)، (**وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء**)، (**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**)، (**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**)، (**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ**)، (**يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ**)، (**الَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ**)، (**يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ**).

كما تجلّت الرمزية في الآية الكريمة بوجودها المجموعي، وسوف يتّضح لنا ذلك جلياً في بحوثنا التفسيرية والتأويلية القادمة في هذا السفر.

جدير بالذكر أن رمزية المفردات والجُمل في هذه الآية سوف نلحظ في بياناتها وجوه العلاقة بينها، من قبيل علاقة النور والظلمات بالرشد والغيّ، وعلاقة: (**لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ**) بـ (**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**)، وهكذا.

تطبيقات للرمزية في النصّ القرآني

تقدّم منّا بأن النصّ القرآني حافل بالرمزية، وسوف نعمد إلى انتخاب أهمّ

النصوص التي تجلّت فيها الرمزية في دراسات أُخرى نقصرها على بحث الرمزية والأمثال في القرآن الكريم، وقد ارتأينا في هذه الدراسة المحدودة أن نُبرز هذه الرمزية من خلال تطبيق واحد نعتبره من أهمّ موارد الرمزية في القرآن، والذي سوف يدور حول تحديد هويّة آدم في الآيات التي تعرّضت إلى سجود الملائكة له أجمعين.

قال تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (البقرة: ٣١)، وههنا أربع مُفردات مهمّة، وهي: علّم (العلم والتعلّم)، آدم (المتعلِّم)، المُعلِّم (الله)، الأسماء (المعلوم).

وقد وقع خلاف في تبيين هذه المفردات، ولكن محلّ الخلاف الأكبر وقع في تحديد هويّة آدم، فهل هو النبي آدم عليه السلام أوّل البشر ظهوراً على الأرض، والمعنيّ بقوله تعالى: ﴿**وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الجَنَّةَ...**﴾ (**البقرة: ٣٥**)، أو أنَّ المراد شخص آخر؟

أما المفردة الأولى: (علّم)، فما المراد بالعلم هنا: العلم الكسبي الحصولي[١] التحقيقي، أم العلم الحضوري الشهودي الكشفي الذوقي التحقّقي؟

هنا تُوجد ثلاث قرائن تدلّ على كون العلم حضورياً شهودياً، وهي:

القرينة الأُولى: إنَّ ملاك التقدّم والشرف الذي حصل عليه آدم بنكتة: ﴿**فَسَجَدَ المَلآئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ**﴾ (الحجر: ٣٠)، حاكم بكون العلم حضورياً شهودياً أعلائياً، فإنَّ العلم الحصولي ليس فيه كمالات العلم الحضوري الذي عليه

---

(١) في العلم الحصولي يكون المعلوم الحاضر لدى العالم به هو صورة الشيء، فيكون عالماً بالصورة لا بذي الصورة، وذلك هو مبلغ علمه، وأمّا في العلم الحضوري فإنّ المعلوم الحاضر لدى العالم به هو عين المعلوم لا مجرّد صورته، فهو عالم بذي الصورة لا بالصورة فحسب.

والعلم الحصولي وإن كان له أثرٌ عمليّ وسلوكيّ إلا أنه محدود جدّاً، وقد يُعدم أحياناً، بخلاف ما يترتّب على العلم الحضوري.

الملائكة، ولذلك ليس حضورياً فحسب بل هو أعلائي ليصحّ التقدّم وإلا صار مُساوياً للملائكة في رتبة العلم، وهذه الأعلائية إنما تحقّقت من خلال ما يُناسب أشرف معلوم وهو الأسماء[١]، وشرف التقدّم في المقام هو الشرف الوجودي الكمالي، وليس ما ينتهي إلى الأُمور الاعتبارية، ولو كان العلم حصولياً والشرف اعتبارياً لما استحقّ المتعلّم هذا نيل مقام خلافة الله تعالى في الأرض.

ولو كان العلم حصولياً ـ كما فهم البعض ـ فلنا أن نسأل بأيّ لغة كان التعليم ذلك؟ فلو افترضنا أنه كان باللغة العربية أو السريالية فذلك يعني أنَّ كلّ من لم يعلم هذه اللغة لا قيمة معرفية له، وأنه سوف يبقى ممنوعاً من تعلّم الأسماء ما دام لا يجيد لغة الأسماء تلك، وللزم أيضاً أن تكون هذه اللغة وسائر اللغات الأُخرى قد أبدعها الله تعالى، في حين إن الله تعالى أوجد القدرة على إبداع اللغة وإن الإنسان استفاد من قدرته هذه.

قال الطباطبائي: (إنَّ العلم بأسمائهم كان غير نحو العلم الذي عندنا بأسماء الأشياء، وإلا كانت الملائكة بإنباء آدم إيّاهم بها عالمين وصائرين مثل آدم مساوين معه، ولم يكن في ذلك إكرام لآدم ولا كرامة، حيث علَّمه الله سبحانه أسماء ولم يُعلِّمهم، ولو علَّمهم إيّاها كانوا مثل آدم أو أشرف منه، ولم يكن في ذلك ما يقنعهم أو يبطل حُجَّتهم ... على أنَّ كمال اللغة هو المعرفة بمقاصد القلوب والملائكة لا تحتاج فيها إلى التكلّم، وإنما تتلقّى المقاصد من غير واسطة، فلهم كمال فوق كمال التكلّم، وبالجملة فما حصل للملائكة من العلم بواسطة إنباء آدم لهم بالأسماء هو غير ما حصل لآدم من حقيقة العلم بالأسماء بتعليم الله تعالى ... وآدم إنما استحقّ الخلافة الإلهية بالعلم بالأسماء

---

(١) لو كان العلم هنا حصولياً لما عرفنا شيئاً من حقيقة الإسلام، فإن العلم المقصود هو المُستبطن للعمل، وهذا لا يكون إلا مع الحضور، فما جدوى علم من علم كلّ مفاهيم علم الأخلاق في كتاب جامع السعادات ولكنه لم يتحقّق بسعادة واحدة. منه (دام ظله).

دون إنبائها، إذ الملائكة إنما قالوا في مقام الجواب: «سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا»، فنفوا العلم. فقد ظهر ممَّا مرَّ أنَّ العلم بأسماء هؤلاء المسمَّيات يجب أن يكون بحيث يكشف عن حقائقهم وأعيان وجوداتهم، دون مجرّد ما يتكفَّله الوضع اللغوي من إعطاء المفهوم، فهؤلاء المسمَّيات المعلومة حقائق خارجية، ووجودات عينية، وهي مع ذلك مستورة تحت ستر الغيب غيب السموات والأرض، والعلم بها على ما هي عليها كان أوّلاً: ميسوراً ممكناً لموجود أرضي لا مَلَك سماوي، وثانياً: دخيلاً في الخلافة الإلهية)[1].

القرينة الثانية: هي في قوله تعالى: (**ثمَّ عَرَضَهُمْ**)، والكلام في عائد الضمير (هُمْ) ما هو؟ هل هو الأسماء، أو شيء آخر؟

ولو كان عائداً على الأسماء اللفظية بالمعنى الحصولي فإن الضمير سوف يكون عائداً على أمر غير عاقل، كما هو واضح.

ولو كانت هي الأسماء اللفظية للزم أن يقول: (ثمَّ عرضها) لمقام تأنيث جمع غير العاقل، فيكون التذكير قرينةً على كون العائد هو غير الأسماء، وتُوجد قرينة أُخرى تدلّ على كون العائد هو غير الأسماء، وهو قوله تعالى: (**فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاءِ**)، وكلمة هؤلاء ـ وهي اسم إشارة ـ تُطلق على العاقل.

فيتبيّن من ذلك كلِّه: أن الذي حضر للتعليم قد ارتبط علمه وتعليمه بمصداق (هَـؤُلاءِ)، وليس بأمر لفظي حصولي اعتباري، بل ومحال أن يكون الأمر غير ذلك.

القرينة الثالثة: يُمكن استفادتها من الآيات اللاحقة التي تُفصح عن كون العلم حضورياً شهودياً غيبياً خالصاً، وليس هو علم الشهادة والحصول، وفرق عظيم بين الشهادة والشهود؛ قال تعالى: ﴿**قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا**

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص١١٦.

تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (البقرة: ٣٣)، فلا يتّفق أن يكون العلم حصولياً ثم يقول تعالى مُحتجّاً على الملائكة: **﴿إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾**، إنه علم بغيبهما لا بظاهرهما، والغيب شهود لا شهادة[1].

وهذا العلم الغيبي مقترن بقوله تعالى: **﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾** (الحجر: ٢١).

قال الطباطبائي: (والأسماء في قوله تعالى: **﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾**، جمع محلّى باللام، وهو يفيد العموم على ما صرَّحوا به، مضافاً إلى أنه مؤكّد بقوله: كلّها، فالمراد بها كلُّ اسم يقع لمسمّى ولا تقييد ولا عهد، ثم قوله: عرضهم، دالّ على كون كلّ اسم أي مسمّاه ذا حياة وعلم، وهو مع ذلك تحت حجاب الغيب، غيب السموات والأرض. وإضافة الغيب إلى السموات والأرض وإن أمكن أن يكون في بعض الموارد إضافة من، فيفيد التبعيض، لكن المورد وهو مقام إظهار تمام قدرته تعالى وإحاطته، وعجز الملائكة ونقصهم، يوجب كون إضافة الغيب إلى السموات والأرض إضافة اللام، فيفيد أن الأسماء أُمور غائبة عن العالم السماوي والأرضي، خارج محيط الكون، وإذا تأمّلتَ هذه الجهات – أعني: عموم الأسماء وكون مسمّياتها أولي حياة وعلم وكونها غيب السموات والأرض– قضيت بانطباقها بالضرورة على ما أشير إليه في قوله تعالى: **﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾**، حيث أخبر سبحانه بأنه كلّ ما يقع عليه اسم شيء فله عنده تعالى خزائن مخزونة باقية عنده غير نافدة، ولا مقدَّرة بقدر، ولا محدودة بحدّ، وأنّ القدر والحدّ في مرتبة الإنزال والخلق، وأنَّ الكثرة التي في هذه الخزائن ليست من جنس

---

(١) ينبغي أن يُعلم بأنَّ علم الله تعالى ـ بلحاظه ـ كما أنه لا حصول فيه البتّة، فكذلك لا غيب فيه البتّة، فكلّ شيء حاضر عنده بعينه، وعليه فإطلاق الغيب إنما كان بلحاظنا نحن.

الكثرة العددية الملازمة للتقدير والتحديد بل تعدّد المراتب والدرجات ـ إلى أن يقول: – فتحصَّل أن هؤلاء الذين عرضهم الله تعالى على الملائكة موجودات عالية محفوظة عند الله تعالى، محجوبة بحجب الغيب، أنزل الله سبحانه كلّ اسم في العالم بخيرها وبركتها، واشتقَّ كلّ ما في السموات والأرض من نورها وبهائها، وأنهم على كثرتهم وتعدّدهم لا يتعدّدون تعدُّدَ الأفراد، ولا يتفاوتون تفاوتَ الأشخاص، وإنما يدور الأمر هناك مدار المراتب والدرجات، ونزول الاسم من عند هؤلاء إنما هو بهذا القسم من النزول، وقوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ وكان هذان القسمان من الغيب النسبي الذي هو بعض السموات والأرض، ولذلك قوبل به قوله: ﴿أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾، ليشمل قسمي الغيب، أعني الخارج عن العالم الأرضي والسماوي وغير الخارج عنه)[1].

وينبغي أن يُعلم بأنَّ المراد من الشهود هو التوفّر على كمالات المشهود، فالمعلوم ليس صورة ذهنية، وليس حضوره مجرّد حضور عين شاخصة أمام العالم بها، وإنما حضور المعلوم بكماله لدى العالم به شهوداً، وهذا هو معنى التحقّق بالشيء الذي يقع في قباله التحقيق الحصولي البرهاني.

وعليه فيكون مفاد: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾ هو التحقّق بكمالات تلك الأسماء الوجودية والاتّصاف بها، فالعالم بالشيء شهوداً واجد لكمالاته.

وهنا لنا أن نسأل: كيف حصل ذلك التعليم الشهودي؟

هل كان تعليم آدم بواسطة أو بغير واسطة؟

وجوابه: هو أنه تعلَّم الأسماء بغير واسطة، بدليل سجود الملائكة له أجمعون، فلو كانت الملائكة هي الواسطة في فيض الأسماء عليه لزم أن تكون الملائكة

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص١١٧-١١٨.

أشرف وجوداً وأعظم كمالاً منه، وهذا ممنوع بقرينة سجودها له، فالأشرف لا يسجد ولا يخضع للشريف، كما أن الفاضل لا يُحكم من قبل المفضول.

كما أن الآية التالية شاهدة على أن الملائكة كانت فاقدة للعلم بتلك الأسماء، وقد جاء الإقرار منها بذلك: ﴿**قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ**﴾ (**البقرة: ٣٢**)، ولذلك كان المُتعلّم مُستحقّاً لمقام الخلافة بتوفّره على كمال المشهود، في حين إن الملائكة نتيجة فقدهم لذلك الكمال الوجودي لم يستحقّوا هذا المقام؛ أما المفردة الأُخرى التي ينبغي الوقوف عندها فهي مفردة: (الأسماء)، فما هي تلك الأسماء؟

هنا باللحاظ العرفي الأوّلي يُوجد احتمالان، هما:

الأوّل: أن يكون المراد منها هو أسماء الأشياء، السماء والأرض والماء والهواء والجبال والنبات...الخ.

الثاني: أن يكون المراد منها خصوص أسماء الله الحسنى.

أما الأوّل: فلم يُعهد من القرآن أنه قد جعل للأشياء أسماء، وما ورد في قوله تعالى: ﴿**إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ**﴾ (**النجم: ٢٣**) دليل على عدم التسمية، فنسبة التسمية واضحة، وهكذا في الآيات الأُخرى التي حملت هذا المضمون، ناهيك عمّا جاء فيها من إنكار صريح، وهو قوله تعالى: (**مَّا أَنزَلَ اللهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ**).

وأما الثاني: فهو الصحيح لما يلي، وتقدّمت الإشارة لذلك. قال الطباطبائي: (الخلافة وهي قيام شيء مقام آخر، لا تتمّ إلا بكون الخليفة حاكياً للمستخلِف في جميع شؤونه الوجودية وآثاره وأحكامه وتدابيره بما هو مستخلَف)[1]. فالمُستخلَف (الخليفة) لابدَّ أن يكون عالماً بشؤون المُستخلِف، ومن شؤون المُستخلِف: أنه له الأسماء الحسنى؛ لقوله تعالى: ﴿**اللهُ لَا إِلَـهَ إِلَّا هُوَ لَـهُ الْأَسْمَاء**

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص١١٥.

الْحُسْنَى﴾ (طه: ٨)، فالخليفة الحقّ هو الذي يعلم تلك الأسماء شهوداً، وهذا ما لم تعلمه الملائكة، كما عرفت.

بعبارة أُخرى: إن هذا الخليفة الحقّ يُمكنه أن يكون مظهراً لأسماء الله الحسنى بمعنى التحقّق بها والتحلّي بكمالاتها.

وفي صورة التحقّق بهذه الأسماء يحصل الإنسان على العلم الجامع الذي لا يعزب عنه شيء، فإنّ كلَّ أمر وجوديٍّ قابع في عالم الإمكان محكومٌ لهذه الأسماء. قال الطباطبائي: (ومن هنا يظهر أنّ الواحد منّا لو رُزق علم الأسماء وعلم الروابط التي بينها وبين الأشياء وما تقضيه أسماؤه تعالى مفردةً ومؤلّفةً علم النظام الكوني بما جرى وبما يجري عليه عن قوانين كلّية منطبقة على جزئياتها واحداً بعد واحد)[1]، فإن قيل بأنَّ جملة من الروايات دلّت على كون المراد من الأسماء هي أسماء الأشياء الخارجية، من قبيل ما روي:

عن أبي العباس عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام (سألته عن قول الله: **﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾**، ماذا علَّمه ؟ قال: **الأرضين والجبال والشعاب والأودية، ثمَّ نظر إلى بساط تحته فقال: وهذا البساط ممَّا علَّمه)**[2].

وعن الفضل بن عباس عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: (سألته عن قول الله: **﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾**، ما هي؟ قال: **أسماء الأودية والنبات والشجر والجبال من الأرض)**[3].

كما أن هنالك روايات أُخرى دلّت على أن المُراد من الأسماء هي أسماء حججه في الأرض، من قبيل: ما رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: (**إنَّ الله تبارك وتعالى علَّم آدم عليه السلام أسماء حجج الله كلَّها ثمَّ عرضهم**

---

(١) المصدر السابق: ج٦، ص٢٥٤.

(٢) تفسير العياشي: ج١، ص٣٢، ح١١.

(٣) المصدر السابق: ج١، ص٣٢، ح١٢.

– وهم أرواح– على الملائكة فقال: أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين بأنكم أحقّ بالخلافة في الأرض لتسبيحكم وتقديسكم من آدم عليه السلام، ﴿قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ﴾ وقفوا على عظيم منزلتهم عند الله تعالى ذكره، فعلموا أنّهم أحقّ بأن يكونوا خلفاء الله في أرضه وحججه على بريّته، ثم غيّبهم عن أبصارهم واستعبدهم بولايتهم ومحبّتهم وقال لهم: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾)[١].

وفي رواية أُخرى عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في قول الله عزَّ وجل: **﴿وَلله الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾**، قال: **(نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفتنا)**[٢].

والجواب هو: أن هذه الروايات في صورة كونها مُنافية للظهور القرآني – سواء أمكن توجيهها أم لم يُمكن – فإنه قد تقدّم منّا كيفية التعاطي معها، من خلال ما التزمنا به في دور الروايات في العملية التفسيرية، فراجع[٣]، وأما إذا لم تكن مخالفةً للظهور القرآني – كما هو الحال هنا– فلا إشكال في البين.

بل إن هذه الروايات تُؤكّد جامعيّته للعلم، وحضور الأشياء لديه، كما في الرواية الأولى، حيث تقول: (ثمَّ نظر إلى بساط تحته فقال: **وهذا البساط ممّا علّمه**)، فإن البساط لا خصوصية له، ولكنه عليه السلام أراد اختصار تفاصيل الأشياء بذكره.

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ص١٤. والآية الأُولى: «البقرة: ٣٢». والآية الثانية بقسميها: «البقرة: ٣٣».

(٢) أُصول الكافي: ج١، ص١٤٣، ح٤ .

(٣) انظر: الفصل الأوّل من الباب الأوّل من هذا الكتاب، تحت عنوان: (موقفنا من الدور الروائي في العملية التفسيرية).

جدير بالذكر أنَّ هذه الروايات سوف يشتدّ انسجامها مع الظهور القرآني بناءً على مباني العرفاء، فإن نسبة الأشياء عندهم إلى الأسماء الإلهية الحسنى هي النسبة بين المظهر والظاهر، فالعلم بالمظهر هو علم بالظاهر.

قال صاحب روح المعاني في ذيل قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا**﴾: (ولهذا كان صلّى الله عليه وآله أفضل خلق الله تعالى على الإطلاق، بل هو الخليفة على الحقيقة في السبع الطباق، وليس هذا بالبعيد، ولم تزل تلك الخلافة في الإنسان الكامل إلى قيام الساعة وساعة القيام، بل متى فارق الإنسان العالم مات العالم، لأنه الروح التي بها قوامه، فهو العماد المعنوي للسماء قبل الأرض، والدار الدنيا جارحة من جوارح جسد العالم الذي الإنسان الكامل روحه، ولما كان هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته صحّت له الخلافة وتدبير العالم، والله سبحانه الفعّال لما يُريد ولا فاعل على الحقيقة سواه، وفي المقام ضيق، والمنكرون كثيرون)(١).

وهذا المعنى موافق للمروي عن جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: (قلت: لأيِّ شيء يُحتاج إلى النبي والإمام؟ فقال: **لبقاء العالم على صلاحه، وذلك أنَّ الله عزّ وجلّ يرفع العذاب عن أهل الأرض إذا كان فيها نبيّ أو إمام**)(٢)، وهو الموافق للمستفيض: **لولا الحجّة لساخت الأرض بأهلها**.

فتلخّص ممَّا تقدَّم أنَّ هذا المتعلّم والحائز على كمالات الأسماء الحسنى علمه شهودي وليس حصولياً، وأن هذا التعليم قد حصل له من الله تعالى مُباشرة بلا واسطة، فهو الخليفة الأوّل لله تعالى وهو الصادر الأوّل، إذ لا معنى أن

---

(١) انظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للآلوسي: ج١، ص٢٢٠.
وفي ذيل قول الآلوسي علّق السيد الأستاذ قائلاً: بأنَّ هذا الإنكار غير مُقتصر على مذاهب مدرسة الصحابة، وإنما هنالك من الشيعة من يُنكر ذلك!

(٢) بحار الأنوار: ج٢٣، ص١٩، ح١٤.

يتعلّم بلا واسطة ولا يكون هو الصادر الأوّل، كما أنه لا معنى أن يتعلّم بواسطة ويكون هو الصادر الأوّل، ولذا فهو الخليفة والصادر الأوّل والمظهر الأتمّ لجميع الأسماء الحسنى، وحيث إن العالم بأسره محكوم للأسماء الحسنى فهو ـ أي: العالم الإمكاني ـ بجميع شراشره محكوم له ساجد إليه، وبذلك يكون هو الواسطة بالفيض للملائكة فضلاً عمّن سواها، فالخلق بأسره أُمّي في معارفه ولا سبيل له أمامه سواه، وصدق الله العلي العظيم القائل في كتابه المجيد: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾ (الجمعة: ٢).

أما المُفردة الأخيرة التي وقع فيها خلاف كبير فهي كلمة: (آدم)، فمن هو آدم المقصود بالآية؟

وقبل الإجابة عن ذلك، لابدّ من التذكير بأنّ "آدم" المراد تحديد هويّته ومصداقه لابدَّ أن يكون حائزاً على تلك الشروط الآنفة الذكر، والتي أهّلته أن يكون خليفة الله المطلق.

هنا لو طالعنا الروايات سوف نجد مضامين كثيرة تُؤكّد أن الصادر الأوّل والعالم الأوّل والشاهد الأوّل متعلّق بالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، قال جابر بن عبدالله الأنصاري: (قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله: أوّل شيء خلق الله تعالى ما هو؟ فقال: **نور نبيّك يا جابر، خلقه الله ثم خلق منه كلّ خير**)[1]، وعنه أيضاً، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (**أوّل ما خلق الله نوري، ابتدعه من نوره، واشتقّه من جلال عظمته**)[2]، فقد عبَّرت الروايتان بالنور، ولم تقولا: نبيّك؛ فالصادر الأوّل هو نور النبي محمد صلى الله عليه وآله، ثم خلق الله تعالى من هذا النور كلَّ خير، فهو الأوحد المخلوق بلا

---

(١) بحار الأنوار: ج١٥، ص٢٤، ح٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ح٤٤.

واسطة، وما سواه مخلوق بواسطة.

وفي رواية أُخرى عظيمة المضامين، عن أبي ذر الغفاري عن النبي صلى الله عليه وآله في خبر طويل في وصف المعراج ساقه إلى أن قال صلى الله عليه وآله: (**قلت: يا ملائكة ربي هل تعرفونا حقَّ معرفتنا؟ فقالوا: يا نبيَّ الله وكيف لا نعرفكم وأنتم أوّل ما خلق الله؟ خلقكم أشباح نورٍ من نوره في نورٍ من سناء عزّه، ومن سناء ملكه، ومن نور وجهه الكريم، وجعل لكم مقاعد في ملكوت سلطانه، وعرشه على الماء قبل أن تكون السماء مبنيّة، والأرض مدحيّة، ثمَّ خلق السماوات والأرض في ستة أيام، ثمَّ رفع العرش إلى السماء السابعة فاستوى على عرشه وأنتم أمام عرشه تسبّحون وتقدّسون وتكبّرون، ثم خلق الملائكة من بدء ما أراد من أنوار شتّى، وكنّا نمرّ بكم وأنتم تسبّحون وتحمدون وتهلّلون وتكبّرون وتمجّدون وتقدّسون، فنسبّح ونقدّس ونمجّد ونكبّر ونهلّل بتسبيحكم وتحميدكم وتهليلكم وتكبيركم وتقديسكم وتمجيدكم، فما أنزل من الله فإليكم، وما صعد إلى الله فمن عندكم، فلِمَ لا نعرفكم؟**)[1].

فهذه الرواية تُثبت أموراً ثلاثة، هي:

الأوّل: مكانة أئمّة أهل البيت عليهم السلام جميعاً، فهي لا تختصّ برسول الله صلى الله عليه وآله.

الثاني: أنّها تُثبت هذه الحقيقة الكونية التكوينية في أصل الخلق، حيث إنَّ وجود الملائكة كان في طول وجود الرسول والعترة الطاهرة عليهم السلام (**ثمَّ خلق الملائكة من بدء ما أراد من أنوار شتّى**)، وبخلاف هذا ما هو معروف عند المسلمين عامّة في ثقافتهم الدينية الذين يرون تقدُّمَ الملائكة على الرسول وعترته وجوداً، فتكون الملائكة هي الصادر الأوّل، وهو كما ترى، وقد اتّضح لك الأمر.

---

(١) المصدر السابق: ج١٥، ص٨، ح٨.

الثالث: أنّهم وحدهم الواسطة في الفيض على الخلق أجمعين (**فما أنزل من الله فإليكم، وما صعد إلى الله فمن عندكم**)، والآخرون أوانٍ مُغترفة (**فنسبّح ونقدّس ونمجّد ونكبّر ونهلّل بتسبيحكم وتحميدكم وتهليلكم وتكبيركم وتقديسكم وتمجيدكم**) فما أُخذ عنهم فهو العلم، وما أُخذ عمّن سواهم فهو الجهل محضاً.

وروي في ذلك عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال لسلمة بن كهيل والحكم بن عتيبة: (**شرِّقا وغرِّبا لن تجدا علماً صحيحاً إلا شيئاً يخرج من عندنا أهل البيت**)[1].

واعلم بأنهم عليهم السلام لهم الاختيار في ذلك، إن شاؤوا منحوا وإن شاؤوا منعوا، فعن الوشاء قال: (سألت الرضا عليه السلام فقلت له: جُعلت فداك ﴿**فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾؟ فقال: **نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون**. قلت: فأنتم المسؤولون ونحن السائلون؟ قال: **نعم**. قلت: حقّاً علينا أن نسألكم؟ قال: **نعم**. قلت: حقاً عليكم أن تجيبونا؟ قال: **لا، ذاك إلينا إن شئنا فعلنا وإن شئنا لم نفعل، أما تسمع قول الله تبارك وتعالى: ﴿هَـذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾**)[2].

فالعلم والدين منهم وإليهم، ولا ينبغي أن يكون ذلك لغيرهم، وأنّى لغيرهم ذلك، فعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: (**فلما أراد الله أن يخلق الخلق نثرهم بين يديه فقال لهم: من ربُّكم؟ فأوّلُ من نطق: رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام والأئمّة صلوات الله عليهم فقالوا: أنت ربُّنا، فحمَّلهم العلمَ والدين، ثم قال للملائكة: هؤلاء حملةُ ديني وعلمي وأُمنائي في خلقي وهم المسؤولون، ثم قال لبني آدم: أقرّوا لله بالربوبية ولهؤلاء النفر بالولاية والطاعة، فقالوا: نعم ربّنا أقررنا**)[3].

---

(١) بصائر الدرجات الكبرى، للصفار: ص٣٠، ح٤.

(٢) أُصول الكافي: ج١، ص٢١٠، ح٣. والآية الأُولى: «النحل: ٤٣»، والثانية: «ص: ٣٩».

(٣) المصدر نفسه: ج١، ص١٣٢، ح٧.

ومن هنا سوف تفهم بوضوح معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: **(من عرَفنا فقد عرَف الله، ومن أنكَرنا فقد أنكرَ الله عزّ وجلّ)**[1].

ولا ينبغي التشكيك بهذه المضامين العظيمة؛ قال الطباطبائي: (أقول: والأخبار في هذه المعاني كثيرة متضافرة، وأنت إذا أجلت نظرة التأمّل والإمعان فيها وجدتها شواهد على ما قدّمناه، وسيجيء شطر من الكلام في بعضها. وإيّاك أن ترمي أمثال هذه الأحاديث الشريفة المأثورة عن معادن العلم ومنابع الحكمة بأنها من اختلاقات المتصوّفة وأوهامهم فللخلقة أسرار)[2].

وبذلك نخلص إلى أن المراد من آدم في قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا**﴾ هو الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وحقيقته العظمى التي استحقّت سجود الملائكة له، فهو السابق وجوداً والأتمّ كمالاً، وهذه الحقيقة المحمدية العظمى هي كماله أصالةً وهي كمال العترة الطاهرة عليهم السلام بضميمة فاطمة الزهراء عليها السلام وراثةً.

وما آدم أبو البشر عليه السلام إلا وجود متأخّر وكمال لاحق، فما كان السجود له حقيقة، وإنما هو صورة حكت تلك الحقيقة التي خرّ لها الجميع سُجّداً.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (... **يا علي لو لا نحن ما خلق الله آدم ولا حوّاء، ولا الجنّة ولا النار، ولا السماء ولا الأرض، وكيف لا نكون أفضل من الملائكة وقد سبقناهم إلى التوحيد ومعرفة ربّنا عزّ وجلّ وتسبيحه وتقديسه وتهليله لأنّ أوّل ما خلق الله عزّ وجلّ أرواحَنا، فأنطقنا بتوحيده وتمجيده، ثم خلق الملائكة فلما شاهدوا أرواحنا نوراً واحداً استعظموا أُمورنا، فسبّحْنا لتعلَم الملائكةُ أنّا خلقٌ مخلوقون، وأنه منزّه عن صفاتنا، فسبَّحتِ الملائكة لتسبيحنا ونزَّهَته عن صفاتنا، فلما شاهدوا عِظَمَ شأنِنا هلَّلنا لتعلمَ الملائكةُ أن لا إله إلا الله وأنّا عبيدٌ ولسنا بآلهة يجب**

---

(١) أمالي الصدوق: ص٧٥٤، ح٦.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص١٢١.

أن نعبدَ معه أو دونَه. فقالوا: لا إله إلا الله ... فبنا اهتَدَوا إلى معرفة [توحيد] الله تعالى وتسبيحه وتهليله وتحميده، ثمَّ إن الله تعالى خلق آدم عليه السلام وأودَعَنا صُلبه وأمر الملائكة بالسجود له تعظيماً لنا وإكراماً، وكان سجودُهم لله عز وجل عبوديةً ولآدم إكراماً وطاعةً لكوننا في صلبه...)[1].

وحيث إنّ الرسول الأكرم هو التجلِّي الأعظم والأتمّ والأكمل للاسم الأعظم أصالةً، وبتبعه عترته الطاهرة وراثةً، فذلك يعني أنه صلى الله عليه وآله هو الإنسان الكامل الحاكم بكماله على كمال الآخرين، فيكون قد تجلَّت فيه الحقيقة الكبروية المسمَّاة بالحقيقة المحمدية والاسم الأعظم والإنسان الكامل، فهو صلى الله عليه وآله ذلك كلّه[2]، فهو الهبة الإلهية العظمى التي عبَّر عنها القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾ **(الأنبياء: ١٠٧)**.

ومن كان هذا مقامه يُعرف ما هو دوره في الوجود الإمكاني بأسره، وقد مرَّت بنا الكلمة الجليلة للعلامة الآلوسي في تشخيصه لوظيفة الإنسان الكامل ودوره في حفظ عالم التكوين، حيث يقول: (ولم تزل تلك الخلافة في الإنسان الكامل إلى قيام الساعة وساعة القيام، بل متى فارق هذا الإنسان العالم مات العالم لأنّه الروح الذي به قوامه، فهو العماد المعنوي للسماء، والدار الدُّنيا جارحة

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ص٢٥٤، ح٤ .

(٢) بل هو صلى الله عليه وآله القلَم المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿**ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ**﴾. «القلم: ١»، وهو الماء المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ...**﴾. «الأنبياء: ٣٠»، الموافق لقوله صلى الله عليه وآله عندما سأله جابر بن عبدالله الأنصاري: أوّل شيء خلق الله تعالى ما هو؟ فقال: (**نور نبيّك يا جابر، خلقه الله ثم خلق منه كلَّ خير**). «بحار الأنوار: ج١٥، ص٢٤، ح٤٣»، وهو الصادر الأوّل والواسطة الأُولى في الفيض، وبذلك صار سيّداً على الأنبياء والمرسلين عليهم السلام كافّة، فيكون سيّداً للخلق بأسره من باب أَولى، وللسيادة لوازم كثيرة يجب مراعاتها، ومن خرج عنها كان آبقاً.

من جوارح جسد العالم الـذي الإنـسان روحـه)[١]؛ ومـن الواضـح بـأنَّ هـذه الكلمة القيِّمة لا تنسجم إلا مع مباني مدرسة أهـل البيـت القـائلين بـضرورة وجود إمام معصوم يُحفظ به الوجود الإمكاني، وأنَّ هذا العـالم بدونـه سـوف يسيخ بأهله[٢]، وهذه الحقيقة التي لا مناص من القبـول بهـا والالتـزام بجميـع لوازمها، والتي من أهمّ لوازمها الإقرار بوجود إمام معصوم حيّ يُرزق، وإلا كما عبَّر الآلوسي: مات العالم لأنّه الروح الذي به قوامه، لأنـه العـماد المعنـوي للسماء، والدار الدُّنيا جارحة من جوارح جسد العالم الذي الإنسان روحه.

جدير بالذكر أننا كنّا قد تعرَّضنا في دراسة تخصّصية أكثر تفصيلاً لموضوعة الأسماء الحسنى، بيـَّنـَّا فيها هويّة الأسماء وسـعتها ونظـام التـدبير والحاكميـة فيها، ثم تعرّضنا للتجلّيات الكبروية للأسماء عموماً وللاسم الأعظم بـشكل خاصّ، حيث أثبتنا أنَّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والعـترة الطـاهرة مـن أهل بيته عليهم السلام هم التجلِّي الأتمّ للاسم الأعظم[٣].

المثل في النصّ القرآني

إنَّ القرآن الكريم له مراتب وجودية سابقة على وجـوده اللفظـي المعلـوم لدينا، فله مرتبة وجودية معرفية مثالية ملكوتيـة، ومرتبـة أُخـرى أشرف مـن المثالية وهي المرتبة العقلية الجبروتية، ومرتبة أعلائيـة وهـي وجـوده في مقـام الواحدية، بحسب اصطلاح العرفاء.

---

(١) روح المعاني: ج١، ص٢٢٠-٢٢١.

(٢) من هنا ذهب بعض الأعلام المعاصرين إلى أنّ الآلوسي يلتزم بالكثير مـن مبـاني مدرسـة أهل البيت، ممَّا يجعله في مدرستهم وحوزتهم، ولا ريب بأنَّ هنالك كلمات له أكثر وضـوحاً في هذا القرب والانسجام، ولكنه في الكثير منهـا لا يُـصرِّح لأسـباب كـان هـو يُقـدِّرها جيّداً.

(٣) انظر: التوحيد (بحوث في مراتبه ومعطياته) للسيد كمال الحيدري: ج٢، ص٣٦٣-٤٦٢.

إنَّ كلّ مرتبة لاحقة من هذه المراتب الأربع هي ظلّ للسابقة، كما أنَّ السابقة حقيقة للاّحقة، فكلّ عالم له لباسه الخاصّ به، ولا يخفى بأنَّ أسبق المراتب هي وجوده في مقام الواحدية، وأدنى مراتبه هي في مقام اللفظ ، وتدور معارفه الإلهية بين هذين الطرفين، فما كان في مقام اللفظ يُعلم بواسطة التفسير، والذي قد يُعبَّر عنه أيضاً بالحصول؛ وما كان فوق مقام اللفظ فيُعرف بالتأويل وفقاً لمراتبه الثلاث، المسمّاة بالإشارة واللطائف والحقائق، والذي قد يُعبَّر عنه أيضاً بالحضور، وذلك ضمن تفصيل وبيانات ستأتينا لاحقاً[1].

إنَّ القرآن بصفته شيئاً، لا بدَّ أن تكون له خزائن خاصّة به وفقاً للقاعدة القرآنية: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾ (**الحجر: ٢١**)، وهذه الخزائنية تشتمل على إشارات القرآن ولطائفه وحقائقه، وقد ورد هذا التشطير المعارفي في روايات أهل البيت سلام الله عليهم، فعن الإمام الحسين عليه السلام أنه قال: (**كتاب الله عزّ وجل على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوام، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء**)[2].

هذا هو الإثبات القرآني العامّ لوجود حقيقة للقرآن وراء وجوده اللفظي سمّاها بالخزائن، وأما الإثبات القرآني الخاصّ فهو قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (**الحجر: ٢١**)، فهو في أُمّ الكتاب له مرتبة أشرف وأعظم عبّر عنها بأنه (**لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**)، وفي الواقعة: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (**الواقعة: ٧٧- ٧٩**)، فالمكنون مرتبة رفيعة، ولِرفعتها لا يمسّها إلا المطهَّرون.

---

(١) في الباب الثاني الخاص بالتفسير، والباب الثالث الخاص بالتأويل.

(٢) بحار الأنوار: ج٨٩، ص٢٠، ح١٨.

سؤالان مفصليان

هنا ينبغي أن نُثير سؤالين مفصليين في تحصيل المعارف القرآنية، وهما:

١. إذا فرغنا من أن للقرآن حقيقة واحدة، فهذه الحقيقة بحسب تنزّلاتها الوجودية تمرّ في نشآت مراتب وجودية متعدّدة - عالم الصقع الربوبي (مقام الواحدية)، عالم العقل، عالم الملكوت، عالم الملك- فهل لباسها الوجودي في تلك النشآت واحد أو مُتعدّد؟

أي: إذا كان هو في عالمنا وجوداً لفظياً فهل هو كذلك في عالم المثال والعقل والصقع الربوبي؟ وبمضمون آخر: إذا كان تحصيل معارف القرآن في عالمنا المادّي حصولياً فهل هو كذلك في عوالمه السابقة؟

٢. وهو مُبتنٍ على الالتزام بكون تلك الحقيقة القرآنية الواحدة لها ألبسة مُختلفة بحسب العالم الذي تحلّ فيه، وبالتالي لا يُمكن تحصيل معارف القرآن في العوالم السابقة حصولياً، وإنما لابدّ من طرق أُخرى تنسجم مع تلك العوالم، بحيث يحمل كلّ طريق منها أبجدية العالم الذي تحلّ فيه.

أما السؤال فهو: هل يُمكننا ونحن نعيش في عالم المادّة - الذي وصلنا من القرآن فيه مرتبته اللفظية- أن نقف على تلك المعارف المثالية العالية والعقلية العُليا، والواحدية الأعلى؟

أمّا الأوّل، فجوابه: إنها حقيقة واحدة تأخذ في كلّ عالم تحلّ فيه لباساً خاصّاً بها، وبعبارة علمية أدقّ: إنها في غير عالمها الأوّل تكون ظلّية ورقيقة من ذلك الأصل المُنزّل، ففي العقل هي ظلّ ورقيقة لأصل الحقيقة، وفي المثال هي ظلّ ورقيقة ممّا هي عليه في عالم العقل، وفي عالم الملك والمادّة هي ظلّ ورقيقة ممّا هي عليه في عالم المثال، فتكون في عالمنا هذا هي ظلّ ظلّ الظلّ[1].

---

(١) إنَّ هذه الظلّيات الثلاث للحقيقة الواحدة جاءت في الكلمة الخالدة للإمام الحسين عليه السلام الآنفة الذكر، والتي تنسجم تماماً مع هذا التقسيم المنهجي، حيث قسّم كتاب الله عزّ وجلّ على أربعة أشياء: العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. منه (دام ظله).

وهذه الحقيقة تُعتبر قاعدة مُستدلاً عليها عقلياً وتجريبياً، أما عقلياً فذلك موكول إلى فلسفة الحكمة المتعالية ، وأما تجريبياً فهي من قبيل ما نُشاهده في الرؤى والأحلام، فالأعيان الملكية ترتدي لباساً آخر في عالم المثال، وقريب منك ما رآه يُوسف الصدّيق عليه السلام، حيث رأى والديه شمساً وقمراً وإخوته كواكب ساجدة له[١].

وأما جواب السؤال الثاني: فالصحيح هو أننا يُمكننا ذلك، ولكن بطرق أُخرى وبأبجديّات أُخرى هي غير طريق وأبجديّة العلوم الحصولية البتّة، فكلّ عالم له طريقه ولغته وأبجديّته الخاصّة به، ومن هنا نفهم لماذا لا يمسّ حقيقته إلا المطهّرون، لأنهم عليهم السلام حازوا على تلك اللغة وجازوا ذلك الطرق، ومن هنا نفهم لماذا المطهّرون وحدهم هم خُزّان وحي الله وعيبة علمه، ولماذا هم عيش العلم وموت الجهل، ولماذا هم وحدهم لن يُخرجونا من هدى ولن يعيدونا إلى ردى، ولماذا هم وحدهم الفلك الجارية في اللجج الغامرة، يأمن من ركبها، ويغرق من تركها، المتقدّم لهم مارق، والمتأخّر عنهم زاهق، واللازم لهم لاحق[٢].

فالكتاب المكنون لا تتيسّر قراءته إلّا لمن عرف أبجدية ذلك العالم، وبهذا سوف تنجلي الغبرة عن قول الإمام الصادق عليه السلام: (**ويحك يا قتادة إنما**

---

(١) هذا مثال قرآني جليل، ولكن الأقرب منه رؤيا رسول الله صلى الله عليه وآله المحكي عنها في القرآن بقوله تعالى: ﴿... **وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ**...﴾. «الإسراء: ٦٠». حيث رأى صلى الله عليه وآله في منامه بني أُمية وهم ينزون على منبره نزو القردة، فاغتمّ لذلك وما استجمع ضاحكاً من يومئذٍ حتى رحل إلى ربّه وهو مغموم بذلك. انظر: تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن): ج١٠، ص٢٨٣.

(٢) من أدعية الإمام السجّاد عليه السلام في شهر شعبان. انظر: مصباح المتهجّد، للطوسي: ص٤٥. وجميع المضامين السابقة واردة في روايات مُعتبرة.

يعرف القرآن من خوطب به)[١]، أي لا يعرف حقيقة القرآن في عوالمه الأربعة إلا من خوطب به[٢]، فإن حُزْنا كمالات تلك العوالم نُخاطَب بالقرآن عياناً.

وبهذا سوف تنجلي الغبرة عن كلمة إمام الكلام علي عليه السلام، حيث يقول: **(تجلّى الله سبحانه في كتابه)**[٣]، أو كلمة صادق أهل البيت عليه السلام: **(لقد تجلّى الله لخلقه في كلامه ولكن لا يبصرون)**[٤].

إنَّ تلك الحقيقة الكبرى للقرآن في عوالم ما قبل عالم الملك لها نشآت علوية هي فوق الألفاظ واللغات، عصيّة عن إدراكها بسراج العقل، ولا يبقى سوى الهجرة من حاكمية هذا العالم إلى حاكمية أُخرى تهبنا العين الباصرة والبصيرة الثاقبة، وتُنعم القلبَ بأمن المعرفة الحقّة وبطمأنينة الشهود الصادق.

طرق بلوغ الحقيقة

إلى هنا يكون قد اتّضح لدينا بأنَّ للقرآن مراتب معرفية وجودية منبسطة على العوالم الأربعة، وأنَّ كلّ مرتبة لها أبجديتها الخاصّة بها، وأنَّ تلك المراتب يُمكن الوصول إليها ولكن ليس بآلية الحصول، وأن تلك الحقيقة الكبروية العظمى مُستدلّ عليها عقلياً وتجريبياً.

إذا اتّضح ذلك نعود لأصل المقصد فنسأل: إن تلك الحقيقة الكبرى إذا أراد الله تعالى التعبير عنها أو إيصالها لنا، ونحن في العدوة الدنيا وهي في العدوة القصوى[٥] فكيف يتمّ ذلك؟ هنا تُوجد أمامنا ثلاثة طُرق، وهي:

---

(١) الفروع من الكافي، للكليني: ج٨، ص ٣١٢، ح٤٨٥.

(٢) وهنالك وجه آخر للحديث سيأتي في الفصل الخامس من الباب الأوّل من الكتاب.

(٣) الفروع من الكافي: ج٨، ص٢٨٦، ح٥٨٦.

(٤) وفي رواية أخرى: **(ولكنّهم لا يبصرون)**. انظر: عوالي اللآلي: ج٤، ص١١٦، ح ١٨١. وأيضاً: بحار الأنوار: ج٨٩، ص١٠٧.

(٥) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**إِذْ أَنتُم بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُم بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى**﴾ «الأنفال: ٤٢».

الأوّل: الطريق العامّ

وهو طريق الأمثلة والتمثيل؛ قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ (الزمر: ٢٧)، و: ﴿**وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ ...**﴾ (الفرقان: ٣٩)، وما ذلك إلا رعاية منه تعالى لمقدار فهمنا وعلمنا، وهذا ما يُفسّر لنا قول الإمام الصادق عليه السلام: (**ما كلّم رسول الله صلى الله عليه وآله العباد بكنه عقله قطّ. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنا معاشر الأنبياء أُمرنا أن نُكلِّم الناس على قدر عقولهم**)[1]، وهذه الرعاية والرفق والعناية تبعاً للحقيقة القرآنية المستفادة من قوله تعالى: ﴿**أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاء حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ**﴾(الرعد: ١٧).

الثاني: الطريق الخاصّ

وهو طريق العناية بأوليائه الذين زكّوا أنفسهم، وخلّفوا الأنا وراء ظهورهم، وهو طريق يُمكن نيله، ولكن بشرطها وشروطها.

الثالث: الطريق الأخصّ

وهو الطريق الموقوف على أهل العصمة عليهم السلام لا غير، المعبَّر عنهم بالمُطهَّرين في قوله تعالى: ﴿**لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (**الواقعة: ٧٩**).

من هنا نجد أنفسنا مُلزَمين بتناول الطريق العامّ وبيان خصوصياته، تتميماً لأصل البحث، وتعميماً للفائدة، فهو الطريق الذي خُوطب به الجميع.

تقسيمات الأمثال وتنوّعها

للأمثال القرآنية نوعان هما المثل العرضي والمثل الطولي، فإذا كان المثل

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص٢٣، ح١٥.

يعقد نوع مقارنة بين أمرين أو جهتين فهو مثل عرضي، من قبيل قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَماً لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً الحَمْدُ لله بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٢٩)، والشكس - بالفتح فالكسر - سيّئ الخُلق، وقوله: شركاء متشاكسون أي متشاجرون لشكاسة خلقهم...)[1].

إنَّ هذه الآية تعقد مقارنة بين عبد له ربّ واحد يأتمر بأمره وينتهي بنهيه وبين عبد آخر له عدّة أرباب يختلفون في أوامرهم ونواهيهم، فهل يستوي هذان الرجلان؟ كلا لا يستويان مثلاً، فالأوّل جمع وإثمار والآخر شتات وبوار؛ هذا هو المثل العرضي، وله في القرآن الكريم موارد أُخرى كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢).

وأما المثل الطولي فيُراد به أن الحقيقة القرآنية هي في عالمها شيء ولكنها عندما تأتي إلى عالمنا تصبح شيئاً آخر، فالحقيقة في عالمنا تأتي بصورة مثل، وهذا المثل يقع في طول تلك الحقيقة، فالمثل هنا أشبه بمرآة قد انطبعت فيها صورة الحقيقة، فهي تُريك الحقيقة ولكن بوجود آخر، وأما الحقيقة نفسها فتحتاج إلى طريق آخر لمعاينتها والتحقّق بها.

وهذا النوع من الأمثال قد يأتي بأُسلوب القصّة، فالقصّة لها حقيقة وواقعية، فهي ليست مجرّد أُقصوصة يُراد منها الوعظ والنصيحة أو التسلية والمتعة، فتلك من أهداف القصّة وليست القصّة نفسها.

نعم، القصص الأدبية التي تُكتب وتُؤلّف ليست لها خلفية انطلقت منها غير خيال كاتبها، وأما القصّة القرآنية فإنها تنطلق من واقعيةٍ عسُر علينا تلقّيها وفهمها كما هي، فآل الأمر إلى أن تُضرب لنا على هيئة مثل أو قصّة أو ما شابه ذلك، وهذا التمثيل الطولي من حسن صنيعه بنا سبحانه؛ لنستشرف من خلاله بعض ملامح الحقيقة وننطلق باتّجاهها.

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن: ص٢٦٦.

ولكن هذا التمثيل الطولي بالأُسلوب القصصي لا يستلزم واقعية جمع القصص القرآنية، بعبارة أُخرى: ليست جميع القصص القرآنية قد أُريد بها الحكاية عن حقيقة وواقعية لها عالمها الخاصّ بها؛ فتنزلّت لنا بهذا النمط من الأمثال الطولية، وإنما نُريد القول بأن هنالك جملة من الحقائق والواقعيات مُثّلت لنا بأُسلوب القصّة، فمثلُ هذه القصص تنمّ عن حقائق وواقعيات خاصّة بها.

قال الطباطبائي: (إنَّ الله تكلَّم مع الناس في دعوتهم وإرشادهم بلسان أنفسهم؛ وجرى في مخاطباته إيّاهم وبياناته لهم مجرى العقول الاجتماعية، وتمسّك بالأصول والقوانين الدائرة في عالم العبودية والمولوية، فعدّ نفسه مولى والناس عبيداً والأنبياء رسلاً إليهم، وواصلهم بالأمر والنهي والبعث والزجر، والتبشير والإنذار، والوعد والوعيد، وسائر ما يلحق بهذا الطريق من عذاب ومغفرة وغير ذلك. وهذه طريقة القرآن الكريم في تكليمه للناس، فهو يصرّح أنَّ الأمر أعظم ممَّا يتوهّمه الناس أو يخيّل إليهم[1]، غير أنه شيء لا تَسَعُه حواصلهم، وحقائق لا تحيط بها أفهامهم، ولذلك نُزّل منزلة قريبة من أفق إدراكهم لينالوا ما شاء الله أن ينالوه من تأويل هذا الكتاب العزيز، كما قال تعالى: (**حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**) (الزخرف: ١-٤)، فالقرآن الكريم يعتمد في خصوصيات ما نبّأ به من أحكام الجزاء وما يرتبط بها...[2]، فجعل ألفاظه عربية لكي تفهم الأمّة، ولكنه شيء آخر وحقيقة أُخرى.

---

(١) وقريب من ذلك سؤال الطفل أباه: ما هو الله؟ فبماذا يُجيبه غير أن يقول له: إنه هو الذي يُعطينا الغذاء والماء والهواء، ولكن هذا عطاؤه وليس هو، فهو الحقيقة التي لا تُدركها العقول، فالأب كان مُضطراً للتمثيل بذلك حتى يُفهم ولده بقدر سعته، والكلام هو الكلام فيما بين الله - وهو المولى- وبين البشر، وهم عبيده. (منه دام ظله).

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٧٥.

وعليه فما نقرؤه ونعقله من القرآن أمر (هو من القرآن بمنزلة الروح من الجسد، وهو الذي تعتمد وتتّكئ عليه معارف القرآن المنزّل ومضامينه، وليس هو من سنخ الألفاظ المفرّقة المقطّعة ولا المعاني المدلول عليها بها)[1]، وهذا ما يُسمّيه قدّس سرّه بتأويل القرآن لانطباق أوصافه ونعوته عليه؛ ممّا يعني أنّ هنالك نسبة بين التأويل وبين المعارف والمقاصد المبيّنة، وهي نسبة الممثَّل إلى المثال، وأنّ جميع المعارف القرآنية أمثال مضروبة للتأويل عند الله سبحانه وتعالى.

ولذلك يقول قدّس سرّه: (إنّ الآيات تدلّ على أنّ تأويل الآية أمرٌ خارجيّ نسبته إلى مدلول الآية نسبة الممثَّل إلى المثل، فهو وإن لم يكن مدلولاً للآية بما لها من الدلالة، لكنّه محكيّ لها محفوظ فيها نوعاً من الحكاية والحفظ، نظير قولك: «في الصيف ضيّعت اللّبن» لمن أراد أمراً قد فوّت أسبابه من قبل، فإنّ المفهوم المدلول عليه بلفظ المثل - وهو تضييع المرأة اللّبن في الصيف- لا ينطبق شيءٌ منه على المورد، وهو مع ذلك ممثّل لحال المخاطب، حافظ له، يصوّره في الذهن بصورة مضمّنة في الصورة التي يعطيها الكلام بمدلوله)[2].

إذن فاللفظ لو خُلِّي ومعناه الموضوع له فإنه لا يؤدّي مقاصد المثل، لأنه غير موضوع له، ولكنه مع ذلك يحكيه بواسطة الدلالة الخارجية، بمعنى أنّ ظروف المثل أو الواقعة الخارجية المقترنة به تضمن حكايته لها.

والكلام هو الكلام في التأويل، ولذلك يقول قدّس سرّه: (كذلك أمر التأويل، فالحقيقة الخارجية التي توجب تشريع حكم من الأحكام أو بيان معرفة من المعارف الإلهية أو وقوع حادثةٍ، هي مضمون قصّة من القصص القرآنية، وإن لم يكن أمراً يدلّ عليه بالمطابقة نفس الأمر والنهي أو البيان أو الواقعة الكذائية، إلاّ أنّ الحكم أو البيان أو الحادثة لّما كان كلٌّ منها ينتشي منها

---

(١) المصدر السابق: ج٣، ص٥٤.

(٢) المصدر السابق: ج٣، ص٥٢.

ويظهر بها، فهو أثرها الحاكي لها بنحو من الحكاية والإشارة، كما أنّ قول السيّد لخادمه «اسقني» ينتشي عن اقتضاء الطبيعة الإنسانيّة لكمالها، فإنّ هذه الحقيقة الخارجية هي التي تقتضي حفظ الوجود والبقاء، وهو يقتضي بدل ما يتحلّل من البدن، وهو يقتضي الغذاء اللازم، وهو يقتضي الريّ، وهو يقتضي الأمر بالسقي مثلاً. فتأويل قوله: «اسقني» هو ما عليه الطبيعة الخارجية الإنسانية من اقتضاء الكمال في وجوده وبقائه)[1]، فالطبيعة الخارجية حاكمة تُسانخ ما يُحقِّق لها كمالها، فلو تغيَّرت تلك الطبيعة أو الحالة التي عليها الآمر للزم أن يتغيَّر أمره ومطلوبه.

بعبارة أُخرى: لو تبدّلت هذه الحقيقة الخارجية إلى شيء آخر يباين الأوّل مثلاً لتبدّل الحكم الذي هو الأمر بالسقي إلى حكم آخر، وكذا الفعل الذي يُعرف فيفعل، أو يُنكر فيُجتنب في واحد من المجتمعات الإنسانية على اختلافها الفاحش في الآداب والرسوم، إنّما يرتضع من ثدي الحسن والقبح الذي عندهم، وهو يستند إلى مجموعة متّحدة متّفقة من علل زمانية ومكانية وسوابق عادات ورسوم مرتكزة في ذهن الفاعل بالوراثة ممّن سبقه، وتكرّر المشاهدة ممّن شاهده من أهل منطقته، فهذه العلّة المؤتلفة الأجزاء هي تأويل فعله أو تركه، من غير أن تكون عين فعله أو تركه، لكنّها محكيّة مضمّنة محفوظة بالفعل أو الترك، ولو فرض تبدّل المحيط الاجتماعي لتبدّل ما أتى به من الفعل أو الترك. فالأمر الذي له التأويل سواءً كان حكماً أو قصّةً أو حادثةً، يتغيّر بتغيّر التأويل لا محالة، ولذلك ترى أنّه تعالى في قوله: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاّ اللهُ...**﴾، لمّا ذكر اتّباع أهل الزيغ ما ليس بمراد من المتشابه ابتغاءً للفتنة، ذكر أنّهم بذلك يبتغون تأويله الذي ليس بتأويل له، وليس إلاّ لأنّ التأويل الذي

---

(١) المصدر السابق.

يأخذون به لو كان هو التأويل الحقيقي لكان اتّباعهم للمتشابه اتّباعاً حقّاً غير مذموم، وتبدّل الأمر الذي يدلّ عليه المحكم وهو المراد من المتشابه إلى المعنى غير المراد الذي فهموه من المتشابه واتّبعوه.

إذن فيتأكَّد لنا ما تبيّن سلفاً من أنّ تأويل القرآن عبارة عن حقائق خارجية تستند إليها آيات القرآن في معارفها وشرائعها وسائر ما بيّنته، بحيث لو فرض تغيّر شيء من تلك الحقائق انقلب ما في الآيات من المضامين.

قال الغزالي: (فاعلم أن كلّ ما يحتمله فهْمُك فإنّ القرآن يلقيه إليك على الوجه الذي لو كنت في النوم مطالعاً بروحك اللوح المحفوظ لتمثّل ذلك لك بمثال مناسب يحتاج إلى التعبير... ولعلّك تقول: لم أُبرزت هذه الحقائق في هذه الأمثلة ولم تُكشف صريحاً، حتى ارتبك الناس في جهالة التشبيه وضلالة التخييل؛ فاعلم أنَّ هذا تعرفه إذا عرفت أن النائم لم ينكشف له الغيب من اللوح المحفوظ إلا بالمثال دون الكشف الصريح كما حكيت لك المثل، وذلك يعرفه من يعرف العلاقة الخفيّة التي بين عالم الملك والملكوت. ثم إذا عرفت ذلك عرفت أنك في هذا العالم نائم وإن كنت مستيقظاً، فالناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، فينكشف لهم عند الانتباه بالموت حقائق ما سمعوه بالمثال وأرواحها ويعلمون أن تلك الأمثلة كانت قشوراً وأصدافاً لتلك الأرواح، ويتيقّنون صدق آيات القرآن وقول رسول الله. فافهم من هذا أنك ما دمت في هذه الحياة الدنيا فأنت نائم وإنما يقظتك بعد الموت، وعند ذلك تصير أهلاً لمشاهدة صريح الحقّ كفاحاً، وقبل ذلك لا تحتمل الحقائق إلا مصبوبة في قالب الأمثال الخيالية، ثم لجمود نظرك على الحسّ تظنّ أنه لا معنى له إلا المتخيّل وتغفل عن الروح كما تغفل عن روح نفسك ولا تدرك إلا قالبك)[1]، قال تعالى: ﴿**وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ**﴾ (**النور: ٤٠**).

---

(١) جواهر القرآن، لأبي حامد الغزالي: ص٥٢.

الرمزية والمثل في آية السجود

تقدّم منّا تحقيق في رمزية آية تعليم الأسماء لآدم، ولهذا البحث تتمّة ارتأينا التعرّض لها من خلال بيان طبيعة المثل في آية السجود، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إلاّ إِبْلِيسَ أبى وَاسْتَكْبَرَ وَكانَ مِنَ الْكافِرِينَ * وَقُلْنا يا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الجَنَّةَ وَكُلا مِنْها رَغَداً حَيْثُ شِئْتُما وَلا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتكُونا مِنَ الظّالِمِينَ * فَأَزَلَّهُما الشَّيْطانُ عَنْها فَأَخْرَجَهُما مِمّا كانا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْض عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتاعٌ إِلى حِين * فَتَلَقّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ٣٤-٣٧).

إنها قصّة بدء خلق الإنسان واتّخاذه الخليفة المطلق لله تعالى في عالم الإمكان بأسره، والذي رُمز له بالأرض مراعاةً لعقول وإمكانات المخاطبين بالقرآن، فضلاً عن كون مجموعتنا الشمسية ـ كما هو ثابت علمياً ـ هي مركز عالم المادّة بأسره، وأن الأرض هي مركز مجموعتنا الشمسية، فتكون الأرض مركزاً لعالم المادّة بأسره، وحيث إن الخطاب اللفظي كان مع الإنسان في عالمه المادّي، فناسب اتّخاذ الأرض رمزاً لعالم المادّة، كما هو الحال في اتّخاذ (فدك) من قبل أهل البيت عليهم السلام رمزاً لحاكميتهم على الأرض، فرمزية (فدك) مُستوحاة من رمزية الأرض لعالم المادّة والإمكان بأسره في آية السجود.

نعم، فبعد الخلق وتعيين مقام الخلافة وقع الأمر بالسجود، فالسجود فرع قائم على أصل الخلافة، لا على أصل خلقة آدم، بل إن أصل خلق آدم هو الآخر فرع قائم على مقام الخلافة، وبعبارة أُخرى: إن علّية الخلق والسجود معاً هي كمال مقام الخلافة، وهذا الكمال جامع مانع للكمالات الممكنة إطلاقاً، طولاً وعرضاً، فهو أشبه ما يكون باسم (الله) الجامع لكلّ كمال وجمال وجلال، فلا يُتصوّر قبله أو بعده كمال آخر.

إنَّ قصّة آدم في محاورها الأربعة - خلقه وتعليمه الأسماء كلّها واتخاذه

خليفة والأمر بالسجود له- تُمثّل خلاصة الأُطروحة الإلهية الجامعة لما كان ويكون وسيكون، والمتجسّدة في ثلاثية حركة الإنسان الكمالية القائمة بـ (من أين، وفي أين، وإلى أين)، إنّها قصّة كلّ واحد منّا في قبال الخلق الآخر، فنحن مشروعه في الأصول الثلاثة (الخلق، والخلافة، والسجود) فنحن خلقه، ونحن خلفاؤه، ونحن المسجود له، وفي المقام أسرار عظيمة ينخلع لهولها القلب وتتصدّع من جلالها الجبال الشامخة، عصيّة البوح، ممتنعة التصريح، بل ممتنعة التلميح أيضاً، لا نقول فيها غير: آمنّا بك يا ربّ.

وكيف كان، فما نُريد إلفات النظر إليه هو توالي حلقات الرمزية في آية السجود بعد أن انطلقت من آية تعليم الأسماء، فهنالك سلسلة متناسقة بين رمزية التعليم والأسماء والعلم والعالم والمتعلّم والخلافة والسجود، بل هنالك رمزية عظيمة في إباء السجود إليه من قبل إبليس، فالسجود لآدم ـ كما تقدّم ـ جمع وإثمار، والعصيان شتات وبوار، وفي كلمة يُوسف الصدّيق عليه السلام: ﴿**يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ (يوسف: ٣٩)، إشعار بالحكاية عن ذلك الأصل الابتدائي القائم بالسجود لآدم أو اتخاذ سبيل الشتات من خلال أرباب مُتفرّقين، وما أجلّه من تعبير، حيث يصف الأرباب بذلك القيد التوضيحي، وهو قوله: (**مُتفَرِّقُونَ**)، لأنهم لا ينبغي أن يكونوا إلا كذلك، ولذا فهو قيد توضيحي وليس احترازياً، علماً بأن كلمة الصدّيق عليه السلام هذه تُعتبر نموذجاً من نماذج المثل العرضي.

وينبغي التذكير بأن معنى السجود لآدم فيه رموز كثيرة وعميقة، منها الخضوع والاتّباع المطلق، ولكننا نرى فيه مرتبة هي أعمق من ذلك، وهي أنها بمعنى تحصيل الكمال، فالملائكة – وإبليس بمعيّتهم – ناقصون قاصرون، فتزوَّدت الملائكة بكمالات السجود لآدم فتكاملت، وأضاف إبليس لنقصه وقصوره الذاتيين تقصيراً عرضياً بإبائه السجود لآدم.

وهنا نودّ أن نختلس سطوراً نحكي فيها سرّاً تربوياً عسى أن ينتفع بها الجميع، وهو أن آدم المسجود له قد حدّدنا هويّته آنفاً بالحقيقة المحمدية التي أُودعت في صلب آدم أبي البشر، فكان السجود لتلك الحقيقة الفرد في عالم الإمكان بأسره التي هي ملاك الخلافة المطلقة، فصاحبها الحقّ وهو الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله هو الخليفة الحقّ أصالة، أو الخليفة أوّلاً وبالذات، وكلّ ما عداه ممن نال مقام الخلافة الموصوفة بالعهد في قوله تعالى: ﴿...**لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ **(البقرة: ١٢٤)**، ما هو إلا خليفة ثانياً وبالعرض، ولذلك فالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله كان ولازال هو الخليفة المطلق لله تعالى والأوحد في عالم الإمكان بأسره.

ونقول أيضاً: إنَّ السجود لآدم من رموزه الأُخرى التي لا تقلّ عمقاً عما تقدّم: أنه سجود للإنسان، أعني أنه سجود لنا، فكلّ من خلّف عالم الملك وراءه سيلمح عياناً سجود عالم الملك له بأسره.

ونقول أيضاً: إذا كنّا نحن المسجود له، فينبغي أن يكون ما عدانا ساجداً لنا، بل لا ينبغي لنا الرضا إلا بذلك، فتلك: ﴿**سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً**﴾ **(الأحزاب: ٦٢)**، ومن جملة ما يجب عليه السجود لنا: ذلك الجهل المطلَق المدعوّ بإبليس، فنحن لا نرضى بغير سجوده لنا مُطلقاً، إذا كان الأمر كذلك فكيف نرضى بالسجود له؟! إنها الطامّة الكبرى والخسران المُبين.

ثم إنّ السجود من رموزه الحقيقية حكايته عن التزوّد بالكمالات من المسجود له، فما الذي يملكه إبليس من كمال لِيُسجد له؟! إنها: ﴿**حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِي النُّذُرُ**﴾ **(القمر: ٥)**.

عود على بدء

إنَّ موضوعة السجود الآنفة الذكر فيها من الرمزية ما تقدّم شطر مهمّ منه، ونُرجئ المُتبقّي لبحوث أُخرى، فنعود إلى حقيقة المثل فيها، إنّ ما ينبغي

الوقوف عليه هو أنّ هناك اتّجاهاً في فهم وقائع هذه الموضوعة بنحو يختلف عن الفهم المتعارف لها.

قال الطباطبائي معلّقاً على قصّة السجود هذه: (والقصّة وإن سيقت مساق القصص الاجتماعية المألوفة بيننا، وتضمّنت أمراً وامتثالاً وتمرّداً واحتجاجاً وطرداً ورجماً وغير ذلك من الأمور التشريعيّة والمولوية، غير أنّ البيان السابق على استفادته من الآيات يهدينا إلى كونها تمثيلاً للتكوين، بمعنى أنّ إبليس على ما كان عليه من الحال لم يقبل الامتثال، أي الخضوع للحقيقة الإنسانيّة، فتفرّعت عليه المعصية، ويُشعر به قوله تعالى: ﴿**فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا**﴾ (**الأعراف: ١٣**)، فإنّ ظاهره أنّ هذا المقام لا يقبل لذاته التكبّر، فكان تكبّره فيه خروجه منه وهبوطه إلى ما هو دونه. على أنّ الأمر بالسجود أمرٌ واحدٌ توجّه إلى الملائكة وإبليس جميعاً بعينه، والأمر المتوجّه إلى الملائكة ليس من شأنه أن يكون مولويّاً تشريعيّاً، بمعنى الأمر المتعلّق بفعل يتساوى نسبة مأموره إلى الطاعة والمعصية والسعادة والشقاوة، فإنّ الملائكة مجبولون على الطاعة، مستقرّون في مقرّ السعادة، كما أنّ إبليس واقع في الجانب المخالف لذلك على ما ظهر من أمره بتوجيه الأمر إليه. فلولا أنّ الله سبحانه خلق آدم وأمر الملائكة وإبليس جميعاً بالسجود له، لكان إبليس على ما كان عليه من منزلة القرب غير متميّز من الملائكة، لكن خلق الإنسان شقّ المقام مقامين: مقام القرب ومقام البُعد، وميّز السبيل سبيلين؛ سبيل السعادة وسبيل الشقاوة)[1].

وقال في موضع آخر: (وبالجملة يشبه أن تكون هذه القصّة التي قصّها الله تعالى من إسكان آدم وزوجته الجنّة، ثمّ إهباطهما لأكل الشجرة كالمثل يمثّل به ما كان الإنسان فيه قبل نزوله إلى الدنيا من السعادة والكرامة بسكنه حظيرة

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨، ص٢٣.

القدس، ومنزل الرفعة والقرب، ودار نعمة وسرور، وأنس ونور، ورفقاء طاهرين، وأخلاّء روحانيين، وجوار ربّ العالمين)[١].

إنَّ هذا المثل في قصّة السجود – وفق ما تقدّم من بيانات في تقسيمات المثل– مثل طوليّ يحكي حقيقة وواقعية قُرّبت بهذه الألفاظ القرآنية، وأما نفس الحقيقة التي تُمثّل جانباً مهماً من الكمالات العُلوية فطريق حيازتها بمنأى عن اللفظ والحصول.

نماذج أُخرى للمثلين العرضي والطولي

هناك نماذج أُخرى للمثل القرآني العرضي غير الذي تقدّم ذكره تناوله القرآن الكريم بنحو واسع كقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ ضَرَبْنا لِلنّاسِ فِي هذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ (**الزمر: ٢٧**)، وذلك محاولة منه لإيصال المعارف القرآنية العالية والعميقة إلى مختلف طبقات الناس من خلال الأمثال المضروبة لهم، لأنّ الهداية المتوخّاة من القرآن لا تختصّ بطائفة دون أُخرى، بل تعمّ الجميع بلا استثناء، وهذا واضح.

وفي ذيل قوله تعالى: ﴿**وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثالَ لِلنّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (**النور: ٣٥**)، قال الطباطبائي: (إشارة إلى أنّ المثل المضروب تحته طورٌ من العلم، وإنّما اختير المثل لكونه أسهل الطرق لتبيين الحقائق والدقائق ويشترك فيه العالم والعامّي فيأخذ كلٌّ ما قُسم له)[٢].

وقال الرازي في ذيل قوله تعالى: ﴿**مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً...**﴾ (**البقرة: ١٧**): إنَّ (المقصود من ضرب الأمثال أنّها تؤثّر في القلوب ما لا يؤثّره وصف الشيء في نفسه، وذلك لأنّ الغرض من المثل تشبيه الخفيّ

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص١٣٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج١٥، ص١٢٥.

بالجليّ، والغائب بالشاهد، فيتأكّد الوقوف على ماهيّته، ويصير الحسّ مطابقاً للعقل، وذلك في نهاية الإيضاح. ألا ترى أنّ الترغيب إذا وقع في الإيمان مجرّداً عن ضرب مثل لم يتأكّد وقوعه في القلب كما يتأكّد وقوعه إذا مثّل بالنور، وإذا زهّد في الكفر بمجرّد الذكر لم يتأكّد قبحه في العقول كما يتأكّد إذا مثّل بالظلمة، وإذا أخبر بضعف أمر من الأمور وضرب مثله بنسيج العنكبوت كان ذلك أبلغ في تقرير صورته من الإخبار بضعفه مجرّداً، ولهذا أكثر الله تعالى في كتابه المبين وفي سائر كتبه ضرب الأمثال)[1]، وهذا هو المشهور في كلمات المفسّرين، ونحن نصطلح عليه بالمثال العرْضيّ تمييزاً له عن المثال الطولي.

وأما المثل الطولي فمن نماذجه أيضاً: قوله تعالى: ﴿**أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاء حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ**﴾ **(الرعد: ١٧)**.

فهنا تُحاول هذه الآية الكريمة أن تُقرّب لنا حقيقة من أعظم الحقائق التي سجّلها القرآن الكريم والتي تُمثّل ـ بحسب فهمنا ـ المفتاح الرئيسي لفهم تراتبية المخلوقات في السلّم الوجودي القائم على أساس الكمال المُحرز والسبقة الكمالية لا الزمنية، كما أن هذه الآية الكريمة في واقعيتها الطولية تُؤسّس لنا ميزان خلود العلم والعمل (**فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ**) وفنائهما (**فَيَذْهَبُ جُفَاء**)، ومنه نفهم أيضاً زمنية الخلود والفناء، فبقدر مساحة النفع تمتدّ مساحة الخلود وتتقلّص مساحة الفناء، وبقدر مساحة الزبد تمتدّ مساحة الفناء وتتقلّص مساحة الخلود، كما أنَّ هذه الآية الكريمة تُؤسّس للاختيار في أصل

---

(١) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج٢، ص٦٦.

الخلق وأنه لم يمرّ بمرحلة جبر بالمعنى الاصطلاحي، وذلك لمكان الضمير في كلمة: (بِقَدَرِهَا)، أي بقدر الأودية لا بقدر الماء، فالماء هو الفيض الإلهي الذي لا يُتصوّر فيه قدر معيّن.

وبذلك تحصّل لنا من خلال هذا المثل الطولي أن الآية الكريمة قد أجملت لنا حقائق ثلاث عظيمة وهي: تراتبية المخلوقات، وميزان الخلود والفناء للعلم والعمل، وأصالة الاختيار.

أهداف ضرب الأمثال

لا ريب بأن الهداية بمراتبها الثلاث والمقترنة بأهداف القرآن الثلاثة، العامّة والخاصّة والأخصّ[1]، أو بمرتبتها العامّة كحدّ أدنى، لا بدَّ أن تكون محفوظة ومقصودة في ضرب المثل القرآني، فيكون المثل وسيلة هدايتية سلكها القرآن لتحقيق أهدافه الكبروية، بعد أن كان المثل وسيلة تقريبية لواقعيات استعصى حضورها على عالم اللفظ لما عرفت من الفرق بين الحضور والحصول.

وعليه فإن السقف العامّ لضرب المثل القرآني هو الهداية، ولكن مع اختلاف في الكيفية والتفاصيل بين المثل والأساليب الأُخرى، ونحن من خلال ذلك سوف نحاول إبراز أهمّ الأهداف الأُخرى ـ الأوّلية والمتوسّطة ـ التي تتّكئ عليها الهداية العامّة والخاصّة، والتي تُمثّل الهدف البعيد وصولاً إلى الهدف الأبعد والغاية والمنتهى، فمن جملة هذه الأهداف، ما يلي:

الهدف الأوّل: التذكير والتذكّر

عادةً ما يقع الإنسان فريسة سهلة للغفلة والنسيان، فيحتاج الأمر إلى وسيلة حيوية تُوقظ فيه ذاكرته وتُحرّك دواعي العود للجادّة، وبذلك يُسهم المثل القرآني في تحقيق الأهداف القرآنية التي لا تتحرّك إلا في ضوء اليقظة

---

(١) تقدّم بيان ذلك في بحث: (عنوان علاقة الرمزية بالهدف القرآني).

والوعي المعرفي والعملي، ومن نصوص المثل التذكيري قوله تعالى: ﴿...وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (إبراهيم: ٢٥)، وأيضاً: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾ (هود: ٢٤)، وأيضاً: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾ (هود: ٢٤)، وأخيراً قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الزمر: ٢٧).

الهدف الثاني: الدعوة إلى التفكّر

تحرّك المثل القرآني باتّجاه أرفع القيم الإنسانية التي منها: التفكّر والتأمّل في واقع الحال الذي نحن عليه، من قبيل قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللهِ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر: ٢١)، فهنا دعوة صريحة إلى التبصّر بالمعطى القرآني الذي يخشع وتتصدّع الجبال له، إنها إشارة خفيّة إلى مساوئ هجرة القرآن وإهماله، حيث تمرّ نصوصه على المُتلقّين مرور الكرام في حين إنّ الجبل الأصمّ يعيش يقظة النصّ وتأثيره.

الهدف الثالث: بيان هويّة المتّعظ والعامل بالمثل

إنَّ التفاعل مع المثل القرآني له شروطه وضوابطه، فهو ليس سلعة بخسة الثمن، وإنما هو مدرسة تعليمية وتوعوية وتربوية، تحكي القيمة المعرفية للمتفاعل معها؛ قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣)، فالمثل ليس معلومة عابرة تصل الجميع، وإنما معلومة لها سقف معرفي يستدعي التأمّل والتدبّر، فالمثل فيه جهات ثلاث، هي:

أ . فهم موضوعة المثل.

ب. الالتفات إلى أسباب ضرب المثل.

ج. العمل بمضامين المثل.

وهذه المراتب الثلاث تُشكّل ملامح التعقّل القرآني، لأن التعقّل والفهم القرآني ليس عُرفياً مستقلاً عن العمل بمؤدّى النصوص، وإنما شرطه العمل به، فالقرآن ألزمَنا بالتدبّر فيه، وأوقف الفهم على هذا التدبّر، والتدبّر القرآني يعني العمل بمضامينه، فيكون الفهم بالاصطلاح القرآني مُشتملاً على العمل بما فهمناه منه.

وعليه فمن لم يعمل بما فهم من القرآن فهو ليس مُتدبّراً فيه، ومن ثمّ فهو ليس من العاقلين، وبالتالي فهو ليس من العالمين، ومنه نفهم المراد من العلم هنا بالاصطلاح القرآني. قال الطباطبائي: (فالأمثال المضروبة في كلامه تعالى يختلف الناس في تلقّيها باختلاف أفهامهم، فمن سامع لا حظّ له منها إلاّ تلقّي ألفاظها وتصوّر مفاهيمها الساذجة من غير تعمّق فيها وسبر لأغوارها، ومن سامع يتلقّى بسمعه ما يسمعه هؤلاء ثمّ يغور في مقاصدها العميقة ويعقل حقائقها الأنيقة)[1].

وقال الرازي: (إنّ العلم الحدسي يعلمه العاقل، والعلم الفكري يعقله العالم، وذلك لأنّ العاقل إذا عرض عليه أمرٌ ظاهر أدركه كما هو بكنهه لكون المدرَك ظاهراً وكون المدرِك عاقلاً، ولا يحتاج إلى كونه عالماً بأشياء قبله. وأمّا الدقيق فيحتاج إلى علم سابق فلابدّ من عالم، ثمّ إنّه قد يكون دقيقاً في غاية الدقّة، فيدركه ولا يدركه بتمامه ويعقله إذا كان عالماً، إذا علم هذا فقوله: ﴿**وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾ يعني هو ضرب للناس أمثالاً وحقيقتها وما فيها من الفوائد بأسرها فلا يدركها إلاّ العلماء)[2].

فتحصّل لدينا أن ضرب المثل القرآني هو دعوة للعلم والتعقّل، دعوة للتدبّر، دعوة للعمل به، فإن كان القارئ جامعاً لذلك فهو متعقّل للقرآن وهو من العالمين، وهذا التعقّل والعلم حقيقي واقعي وليس أمراً اعتبارياً، وهذا واضح.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١٦، ص١٣٢.

(٢) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج٢٥، ص٦٢. والآية: «العنكبوت: ٤٣».

الهدف الرابع: الدعوة إلى أصل التأمّل في ضرب المثل

ولهذا المثل صلة بما تقدّم، فإنه يُعمّق الدعوة للتأمُّل والتفكُّر في المثل القرآني، لكي لا يشذَّ المؤمن عن الجادّة. إنه دور وقائي ينهض به المثل القرآني، ويشدّ المؤمنين إليه في بعده الإيجابي، ولكن أصحاب النار لا يزيدهم إلا خساراً(١)، فهو الشفاء والرحمة للمتأمّلين فيه، وهو الخسار لمن ضلّوا عنه. قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَاناً وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللهُ بِهَذَا مَثَلاً كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ﴾ (المدثر: ٣١).

وهكذا يكون المثل حيرة للمنافقين والكافرين ﴿وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللهُ بِهَذَا مَثَلاً﴾ لأنهم نأوا بأنفسهم عن الإصغاء والتأمّل.

الهدف الخامس: التنبيه والترشيد لما هو أصحّ وأفضل

كلما ازداد الإنسان علماً، ازداد دقّة وتأمّلاً في قراءة التفاصيل، وهنا سوف يكون بحاجة ماسّة إلى المشورة الصائبة ليس في انتخاب الصحيح، فذلك أمر قد يكون مقدوراً عليه تبعاً للعلم الحائز عليه، وإنما الحاجة تكمن في تشخيص ما هو الأصحّ أو الأفضل، وهنا تأتي المشورة المعصومة لِتُنبّه القارئ وتفتح له آفاقاً جديدة ما كان له حيازتها لولا القرآن، ولولا ضرب المثل.

وهكذا الأمر في تفاصيل العمل، فكلما عمل الإنسان بما يعلم وُفِّق لعلم أوثق وعمل أسدّ، فتتعاظم الحاجة لديه لانتخاب الأصحّ والأفضل في أداء العمل.

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاء وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلاَ يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إَلاَّ خَسَاراً﴾. «الإسراء: ٨٢».

قال تعالى: ﴿**أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاء حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ**﴾ (**الرعد** : ١٧)، فالعلم والعمل على إطلاقهما قد يكونان بلحاظ صاحبهما زبداً، فعلم الأنساب ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ قد يكون جيّداً للبعض، ولكنه زبد لغيرهم، والتعمّق بتفاصيل علم النحو وآرائه المختلفة قد يكون جيّداً للبعض ولكنه زبد لغيره، وهكذا، فما يمكث في الأرض قد يكون هو الصحيح في قبال الخطأ وقد يكون هو الأصحّ في قبال الصحيح.

وقال تعالى: ﴿**ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عَبْداً مَّمْلُوكاً لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرّاً وَجَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ للهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ (**النحل** : ٧٥)، وهنا قد يظنّ البعض بأنَّ فضيلة العبد الآخر تكمن في إنفاقه، وهذا صحيح إلى حدّ ما، ولكن الصحيح هو أن العبد الآخر قد حاز أمراً جليلاً وقام بفعل عظيم، أما الأمر فهو الرزق الحسن، والحسن هنا يعني الرزق الكافي غير المشوب بالذلّ، وفيه كناية إلى أن رزق العبد الأوّل فيه نقص مادّي ونقص معنوي، أي القلّة والذلّ؛ وأما الفعل العظيم فهو الإنفاق سرّاً، وهذا يعني حاكمية ذلك العبد على نوازع النفس التي تميل به ميلاً فطرياً للشهرة وذياع الصيت، وهنا الآية تُوجّه لما هو أصحّ وأفضل في الإنفاق، وما هو أصحّ وأفضل في الرزق.

الهدف السادس: بيان كون العمل والتقوى هما ميزان التعاطي

إن الثقافة العرقية البائسة والمناطقية الأكثر بؤساً في التعاطي مع الآخر موروث تأريخي لبني الإنسان ما انفكّ عنه أبداً، ولذلك نجد قيم السماء في صراع مستديم مع تلك القيم الهابطة التي أكلت الحرث والنسل، وجعلت الإنسان القويم نازحاً نحو أسفل سافلين.

فالقيمة للعلم النافع والإخلاص في العمل الصالح، وأما القرابة والنسب فلهما شرفهما ولكنها مع العلم النافع والإخلاص في العمل الصالح يكونان أرفع وأجمل، ومع الجهل والخيانة يكونان أسفل وأقبح، وأمامك التأريخ الناطق، فهل انتفع قابيل وابن نوح وأبو لهب بقرابتهم من الأنبياء؟

إنه العدل الإلهي القائم على الحكم القيمي لا غير، فيرى في مرآته الغير وتغيب ملامحه، فإذا ما كان الأمر كذلك فهو الإسلام وإلا فليس في البين سوى الأصنام. قال تعالى: ﴿**ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللهِ شَيْئاً وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ**﴾، هذا في دائرة الأسفل والأقبح، وأما في دائرة الأرفع والأجمل فقوله تعالى: ﴿**وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾ (**التحريم: ١٠، ١١**).

والشيء بالشيء يُذكّر، وهو أنّ التعاطي القيمي الرفيع يمثّل سنّة إلهية غير قابلة للتبديل والتحويل أبداً، ولذلك نجد القرآن الكريم يُعمّق هذا المعنى مع نساء النبي صلى الله عليه وآله فيقول: ﴿**يَا نِسَاء النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيراً * وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ للهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحاً نُّؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً * يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفاً**﴾ (**الأحزاب: ٣٠-٣٢**)، فالعذاب ضعفان في التسفّل، والأجر ضعفان عند الترفّع، ولا مقياس سوى التقوى.

وبهذا السمت القيمي القرآني تنفّس أئمّة أهل البيت عليهم السلام، فنُطالع الإمام جعفر الصادق عليه السلام وهو يقول لرجل ادّعى أنه من مواليه يُدعى الشقراني، وقد كان شارباً للخمر: (**إنّ الحسن من كلّ أحد حسن وإنه**

منك أحسن لمكانك منّا، وإنَّ القبيح من كلّ أحد قبيح وإنه منك أقبح)[1]، لمكانه منهم أيضاً، وقد وعظه بأدب الأنبياء عليهم السلام على جهة التعريض بما كان عليه من ارتكاب المحرّم.

الهدف السابع: بيان أهمّية الإنفاق في سبيل الله

إنه دور تربوي واجتماعي ينهض به المثل القرآني، حيث يشدّ الناس إلى هذه الفضيلة بصورة مُفعمة بالرقي والترقّي والدهشة، صورة تملأ النفس تفاؤلاً وسعادة، قال تعالى: ﴿**مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ (**البقرة: ٢٦١**)، فالسنابل رغم قربها منّا إلاّ أنها شكّلت مثلاً راقياً، ثم ينتقل المثل بنا إلى صورة الترقّي: (**وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ**)، ثم يأتي مثل آخر مُفعم بالدهشة؛ قال تعالى: ﴿**وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاء مَرْضَاةِ اللهِ وَتَثْبِيتاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ (**البقرة: ٢٦٥**).

الهدف الثامن: بيان الخسّة والضعة التي قد يكون عليها الإنسان

وهنا يُسجّل لنا المثل صورة مرعبة يكشف فيها عن خسّة وضعة المكذّبين بآيات الله تعالى اتّباعاً لهواهم، فلم يقده الدليل والعلم الذي عليه، فاستسلم لداعي الهوى وزمجرة الشيطان، فماذا ينبغي أن يكون مَثَلُ هذا الإنسان الصوري غير المنتفع بعلمه وتعلّمه إلّا ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَـكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا...**﴾ (الأعراف: ١٧٦).

---

(١) انظر: مناقب آل أبي طالب، لابن شهر آشوب: ج٣، ص٣٦٢.

الهدف التاسع: بيان حقيقة الكفر، ونتائجه، وولاية الكافر

إن كان الكفر الصراح طامّة كبرى فالكفر بالنعم أطمّ وألعن، ولذا فالعمل المشوب بالكفر الصراح ـ وإن كان حسناً في ذاته ـ إلا أنه لصاحبه كرماد تذروه الرياح؛ قال تعالى: ﴿مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لاَّ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلاَلُ الْبَعِيدُ﴾ (إبراهيم: ١٨)، وأما العمل المشوب بكفر النعم فإنه مُوجب للفقد والعوز، وللذلّ والهوان؛ قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللهِ فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾ (النحل: ١١٢)، والأطمّ من ذلك كلّه هو ولاية الكافر صراحاً ومدّه بالمعونة والنصرة، فإن العمل البغيض سوف يُؤدّي بصاحبه إلى العيش في وهم خطير، حيث يرى نفسه مُنعّماً وحصنه منيعاً، ولكنه وفي واقعه يعيش في بيت كبيت العنكبوت المصنوع من خيوط شبه وهمية[1]؛ قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللهِ أَوْلِيَاء كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤١).

الهدف العاشر: بيان نتيجة خلوّ العلم من العمل

قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الجمعة: ٥)، وهذا من أبلغ الأمثلة تعبيراً وتوصيفاً، وأشدّها تأثيراً في وصف واقع حال من لم يُوافق علمه عمله، ومن لطائف هذا التوصيف: أنه جعل مثلهم مثل الحمار،

---

(١) من الثابت علمياً أنَّ خيط العنكبوت أكثر وهناً وضعفاً من خيط الحرير، وأنَّ حزماً من خيوط الحرير الرقيقة جدّاً يمكن أن تُشكّل عقدة أو حبلاً تجرّ به شيئاً آخر أو ثوباً تلبسه، وأما خيوط العنكبوت فمهما اجتمعت لا تُجدي نفعاً.

فلم يصفهم بالإبل أو الخيول؛ إمعاناً بتوهين شأنهم، فقد عُرف عن الحمار الحمق، والأحمق يُودي بصاحبه إلى المهالك، فهو الذي يضع الأشياء في غير مواضعها. هذا أوّلاً، وثانياً: أنهم في تصدّيهم وكلماتهم وأصواتهم كالحمير أيضاً تتنفّر الأسماع منهم، قال تعالى: ﴿...إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ (لقمان: ١٩)، ولا ينبغي توهّم اختصاص ذلك باليهود، فما هم إلا مثل قد ضُرب للناس، وينبغي الاستماع له والتفكّر فيه، ولا يُقال: ﴿مَاذَا أَرَادَ اللهُ بِهَذَا مَثَلاً﴾، فذلك قول من ﴿...نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْماً بُوراً﴾ (الفرقان: ١٨).

الهدف الحادي عشر: بيان لطيف خلقه وعجيب صنعه

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللهُ بِهَذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٦)، إنه مثل يُثير أمامنا قضايا مهمّة أُبرزت من خلال المشبَّه به، منها أن الحقّ هدف أوحد، وأن السير باتّجاهه يبقى هو الخيار الأمثل والإستراتيجية الحقيقية في حركة الإنسان المؤمن، ولا ينبغي له أن يتنصّل عن ذلك في كلّ تفاصيل حياته، فالأشياء الصغيرة ـ التي قد تتعارض مع الوضع الاجتماعي في نظر العرف ـ إذا كانت تخدم الحقّ أو تُقربه للناس فينبغي الالتزام بها، هذا أوّلاً، وأما ثانياً: فالمثل يستبطن الدعوة للتفكّر في أصغر مخلوقات الله تعالى، حيث يتساءل الإنسان: ما الذي يُميِّز البعوضة لكي يُضرب بها المثل، وهنا يُجيب الإمام الصادق عليه السلام عن ذلك في ذيل الآية، بقوله: (**إنما ضرب الله المثل بالبعوضة لأن البعوضة على صغر حجمها خلق الله فيها جميع ما خلق في الفيل مع كبره وزيادة عضوين آخرين، فأراد الله تعالى أن يُنبّه بذلك المؤمنين على لطيف خلقه وعجيب صنعه**)[1].

---

(١) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج١، ص١٣٥.

وهنالك مثل آخر يُضرب بحيوان صغير جدّاً أعجز العلماء على ما فيه من دقّة وقدرات، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ (الحج: ٧٣)، هذا هو الخلق البديع والمَثَل العجيب الذي يُشكّل حقيقة صارخة بوجه الذين يَدْعُونَ من دون الله إلهاً آخر.

الهدف الثاني عشر: أهداف مشتركة

وأخيراً تُضرب أمثال لنا ويراد بها مجموعة أهداف مشتركة في الوصول إلى حقيقة الهداية، وهي أمثال كثيرة ارتأينا الوقوف عند اثنين منها، أما الأوّل فقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاء وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٧١)، حيث يُثير أمامنا مسألة التقليد الأعمى وعدم التفكّر والتدبّر، وهي من أهمّ المعوقات التي واجهت الأنبياء عليهم السلام والمصلحين في الأرض، فالناس عادةً ما يعيشون النظرة الاستصحابية، والتي مفادها: أبقِ ما كان على ما كان، والغريب في ذلك كلّه هو أن الثوّار التأريخيين ودعاة التحرر في العالم ما إن تسنّموا مقاليد السلطة والنفوذ إلا وعادوا دعاة لتلك النظرة الاستصحابية، إبقاءً على ما وصلوا إليه.

إن التقليد الأعمى كاشف إنّي عن الكسل والخمول، ولذا يصفهم المثل بأنهم ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾، وذلك لأنهم ﴿لاَ يَعْقِلُونَ﴾، لا يُريدون الخروج من مظلّة التقليد الأعمى، أو بالأحرى لا يُريدون الخروج من برمجة البغبغائية والقردية، فلا هم علماء ولا هم مُتعلّمون، وإنما هم القسم الثالث من تقسيمات البشر.

وأما المثل الآخر فهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاء وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللهِ وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ٧٤)،

لهذا المثل أبحاث شتّى، ودروس وعبر يضيق المقام بسردها، ولكنّا سنُجمل ذلك بسطور، تاركين التفصيل لمناسبة أُخرى.

إنه أمر يبعث على الحيرة، فكيف بقلب الإنسان الذي خُلق للرحمة والرأفة أن يقسو إلى درجة يكون فيها أقسى من الحجارة؟!

إنَّ الإنسان عندما يبلغ كماله في التسفّل فإنه لا يبقى فيه بصيص إنساني، ولذا فهو أقسى من الحجارة، لأن من الحجارة: (**لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ**)، ومنها: (**لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ المَاء**)، ومنها: (**لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ الله**)، فالحجارة لها قابلية الحبّ والعطاء، والإنسان له قابلية الانطفاء تماماً، ومما يُدهش أن أُولئك الذي أدركوا المبعوث رحمةً للعالمين صلى الله عليه وآله كيف تسنّى لقلوبهم أن تقسو وهم على مقربة من نهر الحبّ وفجر الصدق؟!

إنهم ما عرفوا الحبّ في حياتهم قطّ، وما عرفوا للرحمة أُفقاً قطّ، ومسك ختام هذا البحث كلمة لأمير المؤمنين علي عليه السلام، يقول فيها: (**لو أحبّني جبلٌ لتهافت**)[(١)].

بقي أن نؤكّد أن جميع الأهداف المُبرزة آنفاً وغير المُبرزة للمثل القرآني وإن كانت تسير باتّجاه تحقيق الأبعاد الثلاثة للهداية ، وأن هذه المهمّة أساسية ومحورية، ولكنها بحسب التحقيق لا تملأ مساحة حركية المثل، فللمثل مساحات أُخرى ينبغي الإشارة لها.

علاقة الأمثال بالهدف القرآني

اتّضح لنا بأنّ للقرآن أهدافاً كثيرةً عامّة وخاصّة وأخصّ، وأن المثل القرآني عُدّ وسيلة من الوسائل القرآنية لتحقيق أهدافه، وأن وسائلية المثل لها امتيازاتها الخاصّة في تقريب أهداف القرآن القريبة والبعيدة، كما أنه قد اتّضح

---

(١) الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، للسيّد علي خان المدني الشيرازي: ص٣٩.

لدينا أن الهداية بمراتبها الثلاث لابدّ أن تكـون محفوظـة ومقـصودة في ضرب المثل القرآني، وهنا نريد بيان نكتتين مهمّتين نرسم مـن خلالهـا كيفيـة حركـة الأمثال في تقريب الأهداف القرآنية.

النكتة الأُولى: إنَّ النسبة بين الهداية بأبعادها الثلاثة وبين أهـداف القـرآن هي العموم والخصوص المطلق وليست التساوي[1]، فكلّ أبعـاد الهدايـة هـي أهداف قرآنية بالمعنى الاصطلاحي، ولكن ليست كلّ أهداف القرآن هدايتيـة بالمعنى الاصطلاحي، حيث يُمكن لنا تصوّر أهداف قرآنية أُخرى قد تـصلح للهداية ولكنها غير منظور فيها ذلك، من قبيل بيان عظمة الله تعالى وقدرتـه، فهذا هدف معرفي خالص، قد يصلح لطريق الهداية ثانيـاً وبـالعرض، ولكنـه غير منظور فيه ذلك أوّلاً وبالذات.

تقريب ذلك: هنالك نصوص قرآنية وروايات معتبرة تتحدّث عن لحظـة وجودية ما سوف يخلو فيها الوجود من شاخص غـير الله تعـالى، حيـث يـأتي النداء من ساحته المقدّسة: لمن الملك اليوم؟ أين الذين ادّعوا معـي إلهـاً آخـر؟ أين الجبّارون؟ أين المتكبّرون؟ ثم يبعث الخلق من جديد...إلخ[2]؛ إنه هـدف غيبي، قد يصلح للهداية لكنه غير منظور فيه ذلك، وإنما النظر الظـاهري لنـا هو بيان القدرة المطلقة لله سبحانه، وأنه لا غيره في الوجود يجب له البقاء.

---

(١) نسبة العموم والخصوص المطلق أشبه ما تكون بخطّين غير متساويين أحـدهما أكـبر مـن الآخر فإذا ما انطبقا فإنّ الأكبر سوف ينطبق على تمـام الأصـغر ويزيـد عليـه، مـن قبيـل النسبة بين النبوّة والعصمة، فكل نبيّ معصوم بالضرورة، ولكن ليس كلّ معـصوم نبيـاً، فأئمة أهل البيت عليهم السلام معصومون وليسوا بأنبياء؛ أو كالنسبة بين الخلافة الإلهيـة والإنسان، فكل خليفة إنسان وليس كلّ إنسان خليفة، بخـلاف التـساوي كالنـسبة بـين الإنسان وخاصّته.

(٢) انظر: تفسير القمي: ج٢، ص٢٥٧.

وهكذا الحال في بعض أهداف المثل القرآني، فإنها قد تعمل لأهداف أقرب لها من أصل تحقيق الهداية، وإن كانت الهداية محتملة التحقّق، من قبيل: هدف تحريك الإنسان باتّجاه القيم العليا، قيمة التفكّر وقيمة التذكّر وقيمة العلم، وغير ذلك من القيم الإنسانية.

وهذا الأمر ليس ببعيد عنّا نظرياً وعملياً، أما نظرياً فمن قبيل: خدمة بعض العلماء في اختراعاتهم لأجل العلم نفسه دون النظر إلى الثمرات العملية، فهم ناظرون إلى نفس القيمة العليا التي يتضمّنها العلم نفسه.

وأما عملياً فمن قبيل مدّ يد العون للمعوزين، فقد يكون ذلك طلباً للأجر وهو السائد، وقد يكون ذلك طلباً لراحة النفس وهو قليل، وقد يكون ذلك لنفس القيمة الإنسانية التي تتضمّنها إعانة المعوزين.

ففي الأمرين معاً كان المنظور هو القيمة الكمالية أو الجمالية أو الجلالية وليس الأثر المترتّب، ولا شبهة بأن هذا النمط من الأداء الإنساني يحكي لنا علوّ النفس وتنزّهها عن فضلات العلم والعمل.

ومنه تفهم ما كان عليه أمير المؤمنين علي عليه السلام في كلمته الخالدة: **(إلهي ما عبدتك خوفاً من عقابك ولا طمعاً في ثوابك، ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك)**[(١)].

وعلى أيّ حال، فمساحة المثل القرآني أوسع من مساحة الهداية بأبعادها الثلاثة، وإنها أقرب لمساحة أهداف القرآن التي هي أعمّ مطلقاً من الهداية كما عرفت.

النكتة الثانية: إنَّ المثل إذا كان عرضياً فوجوهه مُقنّنة ومحدودة، وأما إذا كان طولياً فإنه لا تنقضي مراتبه تبعاً للحقيقة والواقعية التي يحكيها المثل. وهذا يعني أن الحركة المعرفية سوف تكون أكثر اقتراناً بالمثل الطولي منها بالمثل العرضي، ولذلك ينبغي للقارئ المتخصّص أن يُراعي هذه النكتة في قراءة

---

(١) بحار الأنوار: ج٤١، ص١٤.

المثل القرآني وما يُمكن استشرافه من نتائج.

بعبارة أُخرى: ينبغي للقارئ المتخصّص أن يصبّ جهده وجهيده في المثل الطولي بنحو أكبر مما عليه المثل العرضي، فإن معطيات المثل الطولي لا تُقاس بمعطيات المثل العرضي، لإطلاق الأوّل ومحدودية الآخر.

جدير بالذكر أن لهذا البحث (علاقة الأمثال بالهدف القرآني) تفصيلات كثيرة وتطبيقات قرآنية جمّة، سنرجئها إلى تفصيلات البحث وتطبيقاته في الرمزية والمثل القرآنيين[1].

مثل أهل البيت عليهم السلام في القرآن

من كمالات ما حُفي به أهل البيت[2] عليهم السلام: أنهم جُعلوا مثلاً استثنائياً ما عُرف لغيرهم أبداً، حيث كان مثلهم في العلم والعمل كشجرة طيّبة موصوفة بثلاثة أوصاف عظيمة، وهي: ثبات أصلها في الأرض، وامتداد فروعها في السماء، وديمومة إثمارها.

وفي ذلك إشارات مهمّة إلى مقام خلافتهم في الأرض، فهو غير مُكتسب من الغير فلا يتزلزل أبداً، وكلّ كمال ناله الغير إن لم يكن نابعاً من تلك الشجرة الطيبة فهو منتهٍ إلى الشجرة الأُخرى التي سنأتي عليها.

كما في ذلك إشارة واضحة إلى تمامية علومهم اللدنية. فما احتاجوا للغير أبداً، وما انفكّ الغير عن الحاجة إليهم والعود إليهم، وكيف يحتاجون للسيل وهو منحدر منهم[3]؟!

---

(١) أي سيكون ذلك في دراسة مُستقلّة في الرمزية والمثل القرآنيين.

(٢) المراد بأهل البيت المعصومين الأربعة عشر لا غير، وهم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الاثنا عشر عليهم السلام والسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام.

(٣) في إشارة إلى كلمة أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**ينحدر عنّي السيل، ولا يرقى إليّ الطير**). انظر: نهج البلاغة: ج١، ص٣١. الخطبة الشقشقية.

قال تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ (**إبراهيم: ٢٤ ـ ٢٥**)، وقد روي عن الإمامين الباقرين عليهما السلام أنهما قالا في هذه الآية الكريمة: (**يعني النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة من بعده، هم الأصل الثابت والفرع الولاية لمن دخل فيها**)[1].

هذا هو مثل أهل البيت عليهم السلام في القرآن، وأما مثل أعدائهم فقد جاء في قوله تعالى: ﴿**وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ**﴾ (**إبراهيم: ٢٦**)، روى العياشي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: (﴿**ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ**﴾ **هذا مثل ضربه الله لأهل بيت نبيّه. ولمن عاداهم هو** ﴿**مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ**﴾)[2].

مفهوم النص

لمفردة النصّ مداليل كثيرة سنحاول الوقوف على ما هو الأهمّ منها، ثمّ بيان وجوه الاشتراك ومقدار الاستفادة منها، ولا يخفى ما تركته هذه المفردة من آثار كبيرة على مسائل مهمّة لعلوم مختلفة، وقد آل الأمر إلى صيرورة النصّ والنصّية إلى علم سعى جملة من المعاصرين إلى استخلاصه من مجموعة العلوم اللغوية، ولسنا بصدد تناول أسباب النشأة وعواملها ومُبرّراتها بقدر ما نُريد أو نحاول التعاطي مع هذا الواقع الجديد الذي فرض نفسه بقوّة، وهو النصّ والنصّية، سواء التزمنا باستقلاله كعلم أو باندراجه كمفهوم ضمن علوم أُخرى، فالمشكلة التي ينبغي التعاطي معها هي تحديد هويّة النصّ، وهذا ما نصبو إليه.

---

(١) بحار الأنوار: ج٢٤، ص١٤١، ح ٨.

(٢) تفسير العياشي: ج٢، ص٢٢٥، ح١٥.

جدير بالذكر أن النصية - كعلم- هي معطى معرفي للحضارة الغربية، والمظنون هو أن الافتقار الحادّ الذي تعانيه هذه الحضارة في مجال النصّية قد دعاهم إلى ابتكار صياغات جديدة للنصّ ليدخل المُعطى البشري في دائرة النزاع[١]، بل ويكون مُنافساً حقيقياً للنصوص التي يُدّعى انتماؤها إلى السماء، من قبيل ما هو مُعتمد لدى الحكومات العلمانية من الدساتير الدولية والقانونية والقضائية، بل والأدبية والتربوية، وما شابه ذلك، حتى بلغ الأمر بالبعض إلى إطلاق مفهوم النصّ على كلّ خطاب تمّ تثبيته بواسطة الكتابة[٢]. والذي نراه هو أن المشكلة أعقد من ذلك بكثير، ربما تحين الفرصة لعرضها وبيان مُلابساتها.

ولكي نُبيّن ما انتهينا إليه في تحديد هويّة مفردة النصّ ينبغي التمهيد لذلك بعرض المعاني المتداولة والمحتملة لمفردة النصّ.

النصّ لغة

ذكر الطريحي أن الأصمعي قال: (النصّ: السير الشديد، حتى يستخرج أقصى ما عندها. ومنه حديث أمّ سلمة لعائشة: لو أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله عارضك ببعض الفلوات ناصَّة قلوصاً من منهل إلى منهل. أي رافعة لها في السير الشديد. وأصل النصّ أقصى الشيء وغايته، ثمَّ سمّي به ضرب من السير السريع، ونصصت الحديث إلى فلان: رفعته إليه)[٣].

ومنه قيل: (نصصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج كلّ ما عنده، وكذلك النصّ في السير إنما هو أقصى ما تقدر عليه الدابّة)[٤]،

(١) وهو ما يُمكن أن نصطلح عليه بأنسنة النصّ بعد أن عُرف بطابعه الإلهي.

(٢) انظر: النصّ والتأويل، بول ريكور، (بحث منشور في مجلّة العرب والفكر العالمي): ص٣٧، ترجمة منصف عبد الحقّ، العدد الرابع، ١٩٨٨ م، بيروت.

(٣) مجمع البحرين، للطريحي: ج٤، ص٣٢١.

(٤) انظر: لسان العرب، لابن منظور الأفريقي: ج٧، ص٩٨.

وفي الصحاح: (نصّ الحقاق يعنى: منتهى بلوغ العقل. ويقال: نصنصت الشيء: حرّكته)[١]. وبذلك ينتج أن النصّ هو استنفاد الشيء ما عنده، فلا يترك احتمالاً في الطرف المقابل، بخلاف ما فهمه البعض من أن مُؤدّى ذلك كلّه هو الإظهار[٢]، وعلى أيّ حال فما صوّرناه سيجعل هذا المعنى اللغوي قريباً إلى حدّ كبير من الاصطلاح الأُصولي، كما سيتّضح.

النصّ اصطلاحاً

للنصّ اصطلاحاً إطلاقات عديدة منها:

الأوّل: أنه العنوان الجامع لكلّ ما هو صادر من الشارع المقدَّس في حدود القرآن والسنّة الشريفة، ويُراد بالسنّة الشريفة قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره[٣]، فالمتون الشرعية نصوص جميعاً، ومن هنا أُطلق على عصر المعصوم عليه السلام بعصر النصّ، فيُقال مثلاً: كلما ابتعد الفقيه زمنياً عن عصر النصّ تعدّد جوانب الغموض لديه في فهم النصّ، ويُقال أيضاً بأن أعلامنا الأوائل إجماعاتهم مُقدّمة على إجماعات المتأخّرين، وأن فتاواهم أكثر اعتباراً؛ وذلك لقربهم من عصر النصّ.

الثاني: أنه ما كان نصّاً في معناه، ولا يحتمل معنى آخر، وهنا يلتقي النصّ الاصطلاحي بالأُصولي، كما سنرى، فيكون في قبال كلّ ما حمل معنى آخر سواء كان ظاهراً أم مُجملاً.

---

(١) الصحاح، للجوهري: ج٣، ص١٠٥٩.

(٢) هذا ما يراه الباحث نصر حامد أبو زيد، حيث يقول: (هذه الدلالات الثلاث «الرفع والشدّة والبلوغ» متضمّنة في دلالة الإظهار). انظر: نقد الخطاب الديني، أبو زيد: ص٩٤.

(٣) وهذا مُنحصر برسول الله صلى الله عليه وآله في مدرسة الخلفاء، ولكن في مدرسة أهل البيت يشمل المعصومين الأربعة عشر، وهم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الاثنا عشر عليهم السلام والسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام.

الثالث: أن النصّ هو كلّ نتاج إبداعي يُقدّم من قبل كاتبه، سواء كان في مجال اللغة والأدب أم في المجالات الدينية اللاهوتية أم في المجالات العلمية والاجتماعية، وما شابه ذلك، فيكون الجامع المشترك هو الجانب المعرفي، فيشمل عنوان النصّ نتاج المعصوم عليه السلام وغيره.

الرابع: ما يُمكن اقتراحه في المقام، وهو أن النصّ ما أُريد فهمه وتبنّيه وتطبيقه فقط وهو نصّ المعصوم، وما أُريد فهمه وتقويمه وهو نصّ غير المعصوم، سواء كان نتاج المعصوم نصّاً بالمعنى الأُصولي أم لا، وسواء كان نتاج غير المعصوم دينياً أم لا، فالجامع المُشترك هو الجانب المعرفي، كما تقدّم، ولكنه اقتراح بحاجة إلى ترشيد وتقييد وتمحيص، بغية سدّ الأبواب أمام التزوير والتزمير الذي طال هذه المفردة النقية المقترنة بكلّ ما هو مُقدَّس.

النصّ تُراثياً

إنَّ الحديث عن النصّ في التراث هو حديث عن التراث نفسه، وذلك لاقتران النصّية بالبناءات الأوّلية لكلّ ما هو مُنتمٍ إلى التراث، والتراث هو الميراث والتركة، سواء كان مادّياً أم معنوياً، أو هو ما يخلّفه الرجل لورثته[(١)]، وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال في شكواه عمّا حلّ به بعد رسول الله صلى الله عليه وآله: (**أرى تُراثي نهباً**)[(٢)]، فتراثه هو ميراثه من رسول الله صلى الله عليه وآله، ويعني به عليه السلام خلافته الإلهية ومناقبه الذاتية[(٣)].

---

(١) لسان العرب: ج٢، ص٢٠١.

(٢) مقطع من الخطبة المشهورة باسم (الخطبة الشِقشقية) للإمام الإمام علي عليه السلام.

(٣) أما خلافته لرسول الله صلى الله عليه وآله بعده فمعلوم حالها، وأما مناقبه فُيراد بها ما انتحله الآخرون لأنفسهم أو انتحله الآخرون لهم، من صدّيق وهو الصدّيق الأكبر، وفاروق وهو فاروق الأُمّة الأكبر، وأمين الأُمة ولا أمين للأُمة غيره، وذي النورين وهو أبو الحسنين، وهلمّ جرا.

وقد استعملت في قبال كلمة التراث كلمة الحداثة، كما أنَّ كلمة الأصالة قد اقترنت بالتراث بشكل واضح، ولذا نجد النصّ والنصّية تعبيراً آخر عن التراثية، سواء اقتصرت المادّة التراثية على تركة المعصوم عليه السلام أم اشتملت على غيره.

نعم، نحن لا ندّعي العصمة التامّة لجميع تراثنا ، ولكن هذا ليس مبرّراً للتنصّل عنه، فإن التنصّل عن تراثنا الديني يُفرغ حضارتنا الإسلامية من جميع بُناها التحتية وتطلّعاتها المستقبلية، فنحن كمسلمين لا نملك في حضارتنا الإسلامية شيئاً موصوفاً بالثبات وقابلاً للتعاطي مع كلّ عصر ومصر سوى تراثنا الديني.

نعم، نحن بحاجة ماسّة لقراءة تُراثنا وفهمه والأخذ منه بما يحكي واقعنا، وهذا الأمر الحيوي والموضوعي يتقاطع تماماً مع تلك الأصوات المُقلِّدة التي تدّعي التحرّر الفكري وهي تغفو على أسرَّة التقليد الأعمى، ولا تملك للصوت الأجشّ الآتي من وراء السطور إلا الصدى والتلقّي المنبوذ.

وعلى أيّ حال، فإنَّ النصّ قد اقترن بالتراث قديماً وحديثاً، وقد أُريد به ابتداءً خصوص النصوص الدينية، ثم تعدّى ذلك للسِيَر والمغازي وكلّ ما سجّله لنا التأريخ، فيكون النصّ ـ تراثياً ـ بعد التوسعة في الاصطلاح، هو الجزء الأهمّ في سلسلة التراث، وهو خصوص التراث الديني المنتهي إلى المعصوم عليه السلام.

النصّ أُصولياً

يقول الشهيد الصدر قدس سرّه: (الدليل الشرعي قد يكون مدلوله مُردّداً بين أمرين، أو أُمور، وكلّها متكافئة في نسبتها إليه، وهذا هو المجمل، وقد يكون مدلوله متعيّناً في أمر محدّد ولا يحتمل مدلولاً آخر بدلاً عنه، وهذا هو النصّ، وقد يكون قابلاً لأحد مدلولين، ولكن واحداً منهما هو الظاهر

عرفاً، والمنسبق إلى ذهن الإنسان العرفي، وهذا هو الدليل الظاهر)[١]. فالنصّ أُصولياً هو ما كان مدلوله متعيّناً في أمر معيّن، وهذا يفرض حصول الدرجة التامّة من الوضوح بحيث انطفأت أمامه جميع الاحتمالات الأُخرى.

وهذا المعنى الثاني للنصّ هو الأقرب للنصّ اصطلاحاً، ولعلّ انعكاس ذلك على ما هو مصطلح يعود إلى حاكمية علمي الفقه والأُصول على الحركة العلمية في المعارف الإسلامية، حيث كان ولا يزال علما الفقه والأُصول يحتلان مساحة واسعة من النتاج المعرفي في أوساطنا العلمية التخصّصية، ولذلك أسباب كثيرة، أهمّها وأكثرها تأثيراً هي الأسباب الاجتماعية وليست العلمية، وللنصّية الأُصولية هذه قيمة علمية ثمينة تكمن في لزوم العمل به دلالياً، دون الحاجة إلى التعبّد بحجّية الجانب الدلالي منه إذا كان نصّاً في المدلول التصوّري والمدلول التصديقي معاً[٢].

النـصّ أدبياً

مفردة النصّ كثيرة الحضور في الوسط الأدبي، فهم يُطلقون هذه المفردة على كلّ نتاج أدبي تقريباً، وإن كان الشعر والمقطوعات النثرية هي الأكثر وصفاً بذلك، وهم يريدون بذلك النتاج المقروء وليس نتاج القارئ، بمعنى أن النتاج الأدبي (شعراً كان أم نثراً) هو نتاج مقروء من قبل القارئ المتخصّص، ونتاج القارئ المتخصّص هو قراءته للنصّ المقروء، والمُتمثّل بالنقد والتقويم.

وبحسب المتابعة وجدنا أن استعمال النصّية في النتاج الأدبي جاء في مرحلة متأخّرة، ولعلّ سبب التسمية يكمن في أحد أمرين، هما:

الأمر الأوّل: هو محاولة إضفاء صفة المتانة والقداسة إلى النتاج الأدبي

---

(١) انظر: دروس في علم الأصول: ج٢، ص ١٥٨.

(٢) المصدر السابق: ج٢، ص٥٩.

بعدما تخلّف الأدب كثيراً عن الحركة العلمية، فالأدب كان في القرون السالفة هو الأكثر حضوراً في الناس عموماً، بل كان الأدب عموماً والشعر خصوصاً يمثّل مادّة أساسية في التعاطي مع الحياة والعلاقات الاجتماعية، ولكن بعد حصول الطفرات النوعية للعلم والتقنيات، وانتشار معطيات العلم الحديث بشكل يفوق تصوّرات المعاصرين لها فضلاً عن السابقين، فإنه بدأ الأدب بالانحسار تدريجياً، فعزفت النفوس عنه وتوجّهت للعلم، لأن العصر لغةً وثقافةً وطموحاً متعلّق بالعلم، والمظنون هو أن للجانب المادّي أثراً كبيراً في تمدّد العلم وانحسار الأدب، من هنا فكّر الأدباء في حفظ ووقاية الأدب وتنمية نتاجه، وهذا لا يكون إلا باقترانه بأمر مقدّس ليبقى حاضراً كما هو حال القرآن والسنّة الشريفة، ولم يكن هنالك سوى مفردة النصّ التي ارتبطت بحسب الثقافة العامّة بالمعصوم عليه السلام، وقد نجحوا إلى حدٍّ كبير في تثبيت نصّية النتاج الأدبي، ولكنهم عجزوا تماماً عن إضفاء صفة القداسة لنتاجهم.

الأمر الثاني: هو محاولة التضعيف والتقليل من تفرّد النصّ الديني بذلك، هذا من جهة ، ومن جهة أُخرى محاولة توهين النصّ الديني، والتشكيك بقداسته، فالشعر نصّ والقرآن نصّ!

وكلّنا يُطالع كثرة التضمينات التي يتبوّأ بها النتاج الأدبي المعاصر من آيات وروايات ومضامين دينية خالصة، فهي محاولة لبسط القداسة على النصّ الأدبي، والتقليل من هيبة ومكانة القرآن الكريم، حتى حدا بالبعض إلى استعمال المفردات القرآنية في مواضع غادرتها العفّة والكرامة الإنسانية، وهذا الاحتمال الثاني وإن كان يمثّل واقعاً ملموساً لدى عدد غير قليل منهم إلا أننا نستقرب الاحتمال الأوّل.

وعلى أيّ حال فالنصّية الأدبية هي ضرب من المجاز أو المسامحة لدى المهتمّين بقراءة النصّ الديني، وإن كنّا نحن نستقرب نصّية النتاج الأدبي لنكتة تقدّم بيانها[1] .

---

(١) مرّت بنا في النقطة الرابعة من موضوعة: (النصّ اصطلاحاً)، فراجع.

النصّ إعلامياً

الإعلام علم له مقوّماته ونظرياته وأساليبه وآلياته الخاصّة به، ولكنه يُعاني من إشكاليات كبيرة وأمراض مُستعصية، أهمّها ضعف مُراعاة المهنية التي تبتني على أُسٍّ تقوم عليه المهمّة الإعلامية، وهو إيصال الحقّ والحقيقة بشفافيةٍ ووضوح إلى المُتلقّي، وقد أوقعها ذلك في مُسامحات كثيرة وبغبغائية مُثيرة تمثّلت بترديد كلمات أنصاف المتعلّمين وأشباه المُثقّفين وأشباح المُتخصّصين، فصارت الإثارةُ والاستقطابُ الشاغلَ الأوّل والهمَّ الرئيسيَّ لهذه الوظيفة الرائدة والرقيب الدقيق، ومن تلك المطبّات التي وقع فيها غالبية إعلاميينا – بقصد أو بغير قصد– تشويه جملة من الاصطلاحات وتزييف جملة من الحقائق العلمية، منها ما يتعلّق بحقيقة النصّ، فصار النصّ يُطلق عندهم على الأغاني والأفلام والمسرحيات، وعلى كلّ كلمة هابطة، وعلى كلّ شاردة وواردة، فصار الناس يظنّون بأن ذلك هو الحقّ! من هنا يعسر علينا أن نُحدّد النصّية إعلامياً، لأنها مشوّهة وغير مُنضبطة، ولا شيء فيها منضبط ومُترابط غير عدم الانضباط نفسه وعدم الترابط.

النصّ في اللسانيات المعاصرة

اللسانيات علم مادّته الأُولى هي اللغة، فإذا ما التزمنا بأنّ اللغة فكرٌ ومعطى حضاري بارز وأصيل، فذلك يعني أن علم اللسانيات له جذور تأريخية عميقة، بخلاف ما هو مُتصوّر من حداثوية هذا العلم.

وأما كون اللغة فكراً ومعطى حضارياً فذلك لأن اللغة تمثّل الانعكاس الأوّل والأكثر وضوحاً لصفة ومقوّمات الناطقين بها، فاللغة لا يسعها التنصّل عن تراث أصحابها، ولذا فهي مستودع حقيقي للنتاج الديني أوّلاً، نظراً لكون الدين يمثّل الانطلاقة الأُولى في حركة الإنسان، وهذا الكائن الكامن في رحم اللغة ـ وهو الدين ـ لا يأتي مجرّداً عن ظروفه الموضوعية

وحواضنه الأساسية ونتائجه البعيدة المدى، ولذا فهو يأتي مُعبّـاً بكـلّ مـا هـو تأريخي الحركة، كالنزعة العرقية أو الردود الشعوبية، فاللغـة كـما قلنـا معطـى حضاري من الدرجة الأولى، ولذا فهي تظلّ مخلصة لبيئتها، وهذا ما يُفسّر لنـا بوضوح بطء حركة التغيير في اللغة إن لم تكن معدومة بالقياسات المعاصرة.

من هنا فنحن لا نجد هذا العلم بعيداً عن تراثنا الإسـلامي، بـل لا نـراه مولوداً خارج هذا الإطار، فإن العملية التفسيرية ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ ولدت وتنفّست في حاضرة هذا العلم، غاية الأمر أن جملة من لغـويي ومفكّـري الغرب أبرزوه بنحو علم مُستقلّ، ونحن لا نُريد أن نغمطهم حقّ الإبراز بقدر ما نُريد بيان قِدَم هذا العلم وأصالته وازدهاره في ضوء العمليـة التفـسيرية في سطورها الأُولى، وهذا ما يُنبـّهُنا إلى مدى هيمنة التراث اللساني العربي آنذاك، وكيف أن أهل الفنّ قد جعلوه مطيّتهم في سبر غور القرآن الكريم.

كما أن تُراثنا اللغـوي والأدبي والإعجـازي حافـلٌ بمحـاولات جـادّة في التصنيف الألسني، وكشاهد على ذلك ما تركه لنا فقيـه اللغـة والبلاغـة عبـد القاهر الجرجاني في كتابه الجليل: (دلائل الإعجاز في علم المعاني).

بعد هذا التمهيد اليسير نكون قد ألمعنا إلى وجه الصلة بـين الـنصّ وعلـم الألسنيات، فإن النصِّية قد اقترنت بجذور هذا العلم بشكل يعسر تصوّر انفكاكـه، هذا من حيث الوجهة التأريخية التي تحدّد لنـا هويّـة الـنصّ بخـصوص نتـاج المعصوم، وأما في الوقت المعاصر فإن الألسنيات كعلم انطلقت بأفق أوسـع بكثـير من جذور النشأة، حيث امتدَّت لتشمل كلَّ منتج لغوي، فكلُّ ما هـو منـدرج في ضمن إطار اللغة ومكتوبٌ فهو نصّ، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك(١).

فالنصّ في الألـسنيات المعـاصرة ليـست لـه ملامـح واضـحة أو خلفيـة معلومة أكثر من كونه مُندرجاً في مجال اللغـة، ولكـن هـذا لا يعنـي انحـصار

---

(١) انظر: عنوان: (مفهوم النصّ) من هذا الفصل.

البحث الألسني في ذلك، فهذا تصوّر ساذج عن هذا العلم، وإنما هو علم يهتمّ بتحليل اللغة لتُعطي اللغة - وهي لسان الفكر والحضارة - ما أسّسه وأنتجه الإنسان على امتداد حركته التأريخية.

النصّ تفسيرياً

ينحصر النصّ التفسيري في حدود القرآن الكريم، أي أن مادّة وموضوع التفسير في عالم النصّ هو النصّ القرآني لا غير، بل إن النصّ التفسيري أضيق من ذلك، وذلك لأنه يهتمّ بالظاهر القرآني، فمادّة النصّ في بُعدها الباطني لا يقصد بها التفسير، ولذلك فهو خارج عن نصّية النصّ التفسيري.

ولنا أن نسأل عن حدود هذه النصّية التفسيرية، فهل هي النصِّية الأُصولية الواقعة في قبال الظاهر والمجمل؟ أو أنها تشمل هذه الأطر الثلاثة معاً؟

هنا يوجد خلاف حادّ، فمن كانت قبلياته فقهية أُصولية فإنه يقول بشموليته لكلّ الكتاب في مقام السند، وبالانحصار في مقام الدلالة، وهذا هو الرأي الغالب، وأما من كانت انطلاقته تفسيرية محضة فإنه يقول بنصِّية الكتاب كلّه سنداً ودلالة، وهو ما نميل إليه ونستقربه في المقام.

فإن النصِّية ليست صفة مُستحدثة يخلعها الآخرون على القرآن الكريم، وإنما هي صفة وجودية مُلاصقة للقرآن الكريم وعرض ذاتي له ومُنبثقة منه، ولذا فهو نصّ برمّته لأهل العصمة عليهم السلام، ولا يبعد أن تكون هنالك نصِّيته ثابتة أيضاً لمن هم دون ذلك، ولكن بما ينسجم مع قوله تعالى: ﴿**لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**﴾ (ق : ٣٧).

النصّ تأويلاً

وأما النصّ تأويلاً فهو مُبتنٍ على أصل لا حياد عنه، وهو القول بنصِّية الكتاب برمّته في عالم اللفظ والظاهر، لأن التأويلية قائمة على أساس التحرّك في

عالم الخزائنية، وعالم الخزائنية ـ كما سيتّضح فيما بعد[1] ـ يمثّل الوجود الحقّي والحقيقي للقرآن الكريم، والذي لا تمتدّ إليه ابتداء غيرُ يد المعصوم عليه السلام.

إن النتائج التأويلية إنما تتبلور في ضوء ما نتوفّر عليه من عالم الخزائنية، ولذلك فإن حدود اللغة، وإن كانت لا تُلغى البتّة ، ولكنها لا تُؤطّرنا حتماً، وفي ضوء ذلك يتبيّن لنا بأن نصِّية القرآن تأويلاً تنطلق من النصِّيَّة التفسيرية وفقاً لما استقربناه هنالك، وأما في عالم الخزائنية فإن نصِّية القرآن ثابتة في جميع المراتب المنكشفة للقارئ التأويلي، فإنَّ كلَّ ما ينكشف له فهو حقٌّ تامّ، ولكن بلحاظ مرتبته، وهي مرتبة نصِّية أدنى لمن توفَّر على ما هو أشمل منه، كما أنَّ كلَّ مرتبة عالية هي واجدة لكمال الدانية ولا عكس.

جدير بالذكر أنَّ الكشف العلمي مهما بلغ من مراتب رفيعة فإنها محدودة بحدود المُنكشف له، ولذلك يبقى عالم الخزائنية رحباً لا يسبر غوره إلا من أغلق دائرة السير وشمّ رائحة الوجوب.

قال الطباطبائي: (إنّ التي في خزائن الغيب عنده من الأشياء أمورٌ لا تحيط بها الحدود المشهودة في الأشياء، ولا تحصرها الأقدار المعهودة، ولا شكّ أنّها صارت غيوباً مخزونة لما فيها من صفة الخروج عن حكم الحدّ والقدر، فإنّا لا نحيط علماً إلاّ بما هو محدود ومقدَّر، وأمّا التي في خزائن الغيب من الأشياء فهي قبل النزول في منزل الشهود والهبوط إلى مهبط الحدّ والقدر، وبالجملة قبل أن توجد بوجودها المقدَّر لها غير محدودة مقدّرة مع كونها ثابتة نوعاً من الثبوت عنده تعالى، على ما تنطق به الآية. فالأمور الواقعة في هذا الكون المشهود، المسجونة في سجن الزمان هي قبل وقوعها وحدوثها موجودة عند الله، ثابتة في خزائنه نوعاً من الثبوت مبهماً غير مقدّر وإن لم نستطع أن نُحيط

---

(١) سيأتي بيان ذلك وفي ضمنه التوسعة أيضاً في الفصل الخامس من الباب الثاني، فانتظر.

بكيفيّة ثبوتها)[1]، ويترتّب على ذلك أنّ هذه الخزائن بعضها فوق بعض، وكلّ ما هو عالٍ منها غير محدود بحدّ ما هو دانٍ.

بعبارة فلسفية: إن تلك المراتب تنتظم بحسب قاعدة العلّة والمعلول، بحيث تكون المرتبة الدانية مقيّدة بقيد عدميّ فاقدة لكمال ما، على حين ليست المرتبة العالية التي علّتها مقيّدة بالقيد نفسه وإلاّ لما كانت علّة والمرتبة الدانية معلولاً.

وحيث إننا في مقام التعريف والتقريب في أُفق النصّية التأويلية، فإننا نكتفي بذلك تاركين التوسّع إلى فرصة أُخرى.

النصّ والكتب السماوية

نصِّية الكتب السماوية أمر مفروغ منه، بل هي القدر المتيقّن من كلّ ما تقدّم بيانه، وهذا واضح وبيِّن، ولذا فالكلام ينبغي وقوعه في أمر آخر، وهو تحديد هويّة وأعيان الكتب السماوية بلحاظ الوجود الخارجي، فإننا نلتزم جزماً بأن التوراة النازلة على نبيّ الله موسى عليه السلام، والإنجيل النازل على نبي الله عيسى عليه السلام من الكتب السماوية الصحيحة كاعتقادنا بصحّة القرآن الكريم، ولكن التوراة والإنجيل الحقيقيين غير متوفّرين بوجودهما الأوّلي، حيث نالته يد التحريف طولاً وعرضاً، لفظاً ومضموناً بنصّ القرآن الكريم الذي لا نعدل به حجّة أُخرى من الكتب السماوية الأُخرى على فرض صحّتها فضلاً عن كونها مُحرّفة.

قال تعالى: ﴿**أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة : ٧٥)، وقال أيضاً: ﴿**مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيّاً بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْناً فِي الدِّينِ...**﴾ (النساء : ٤٦)، وهنالك نصوص

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٧، ص١٢٥.

أُخرى تؤكّد هذا المعنى، ومن هنا نخلص إلى نتيجة اتّفق عليها أعلام الأُمّة وهي عدم الالتزام بنصِّية التوراة والإنجيل بوجوديهما الحاليين.

نعم، هما نصّان بالمعنى الرابع من اصطلاحات النصّ، فيكونان كأيّ نصٍّ أدبي أو قانوني قابل للنقد والطعن.

النصّ والكتب الوضعية

تقدّم منّا بأنّ مُفردة النصّ في أصل وضعها أو استعمالها قد اقترنت بالنتاج الديني، وتحديداً نتاج المعصوم من القرآن والسنّة الشريفة، ولكن هذا المفهوم لم يقتصر على مصداقه الأوّل؛ إذ تعدّى ذلك إلى النتاج البشري لاسيَّما عند المعاصرين، حتى شملت النصّية عندهم كلّ نتاج أدبي وعلمي وفكري مكتوب.

ونحن وإن كنّا نميل إلى التوسّع في الاصطلاح، كما تقدّم[1]، ولكن بالشروط الآنفة الذكر، ونعني بذلك انحصار نصّ المعصوم بفهمه وتطبيقه، واشتمال نصّ غير المعصوم على إمكان تقويمه ونقده.

من هنا يُمكن القول بأن الكتب الوضعية، الدينية والفكرية والأدبية والاقتصادية والقانونية،... إلخ، مشمولة للنصِّية، ولكنها نصِّية تبعية، لها ضوابطها المعرفية وموازينها العلمية والذوقية، وهي مع كلّ هذا ليست بحجّة لإمكان حلّها ونقضها وعرض البدائل لها، مما يعني أن النصّية الوضعية على تبعيّتها فهي في معرض التلف، بخلاف النصِّية المعصومة فهي بمنأى عن ذلك كلّه، وما نعنيه بتبعيّتها هو كونها ستظلّ محكومة للنصّية المعصومة، فلا يُتصوَّر وقوع التعارض بينهما إطلاقاً، بل ولا يُتصوّر النظر من أحدهما للآخر، ويثبت البطلان المحض للنصّ الوضعي في صورة تقاطعه من النصّ الديني المعصوم، وهذا واضح وبيِّن.

---

(١) في النقطة الرابعة من موضوعة: النصّ اصطلاحاً.

حقيقة التنوّع في النصوص

وهنا يُلحظ التنوّع من زوايا مختلفة يُمكن تحديدها بما يلي:

١. التنوّع بلحاظ مراتبية النصّ القرآني بوجوده الأفرادي.

٢. التنوّع بلحاظ مراتبية النصّ القرآني بوجوده المجموعي.

٣. التنوّع بلحاظ وجوديه معاً ولكن دون القول بالمراتبية.

أما النقطة الأُولى: فإن كلّ نصّ فارد إذا لوحظ تعيّنه في معناه فإن التنوّع يعسر تصوّره، ولكننا ننطلق من أرضية الطولية في المعاني، فالمراتبية الملحوظة في المقام هي الطولية وليست العرضية[١]، وهذه الطولية لا حدَّ لها جزماً إذ إنها تتكثّر بتكثّر قرّاء النصّ، وبهذه المراتبية الطولية يتحقّق لدينا التنوّع في النصّ بوجوده الأفرادي.

وأما النقطة الثانية: فإنَّ التنوّع فيها سوف يكون أكثر وفرة واتّساعاً، لأنَّ الملحوظ هو وحدة النصّ، وأنه بوحدته تجري القراءة عليه، وهذه القراءة وإن كانت عسيرة التحقّق عادة إلا أنها الأكثر ثمرات والأعمق معطيات والأقرب إلى عالم خزائنية النصّ، فالتنوّع هنا سهل التحقّق والتوصّل إليه، باعتبار أنّ النصّ الواحد بوجوده المجموعي مركّب من عدّة نصوص أفرادية، فإذا كان كلّ نصّ أفرادي فيه مراتب طولية، وأن التجدّد في معانيه قائم ولا حدّ له، فمن باب أولى توفّر هذه المراتب الطولية وتكثّرها بالوجود المجموعي.

وأما النقطة الثالثة: فإن لوحظت في التنوّع البينونة النسبية فذلك يعود إلى النقطتين السابقتين، إن كان أفرادياً فإنه يعود للأُولى وإلا فللثانية، وأما إذا لوحظت فيه البينونة التامّة، وهو ما لا نقول به جزماً، فإن التنوّع مُنتفٍ تماماً بالنحو المتقدّم، وإذا ما ثبت هنالك تنوّع فإنه تنوّع مجازي واعتباري لا حقيقة تكمن وراءه.

---

(١) سيأتي تحقيق ذلك في الفصل الخامس من الباب الأوّل، تحت موضوعة: (وحدة القرآن وترابطه)، فانتظر.

علاقة النصّ بالمحكم والمُتشابه

للنصّ علاقة وثيقة بالمحكم والمتشابه، بل هو المحكم والمتشابه بعينه، والنكتة في ذلك هو أن القرآن قد وصف نفسه بأنه كلّه مُحكمٌ لقوله تعالى: ﴿**الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾ (**هود : ١**)، ومن الواضح أنّ إحكامه كلّياً إنما بلحاظ قراءة المعصوم، وهذا المعنى يُفسّر لنا المرويّ عن الإمام الباقر عليه السلام وهو يُخاطب قتادة: (**ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به**)[1]، وأنَّ القرآن كلّه مُتشابه؛ لقوله تعالى: ﴿**اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ...**﴾ (**الزمر: ٢٣**)، وهو مُتشابه كلّه بلحاظ القارئ غير المُتخصّص. وبعض القرآن مُحكم وبعضه مُتشابه؛ لقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...**﴾ (**آل عمران : ٧**)، وهذا بلحاظ القارئ المُتخصّص، فهو مهما بلغت مراتب تخصّصه فإنّ القرآن الكريم سيبقى فيه ما هو مُتشابه له، وهنا تكمن الحاجة لوجود الإمام المعصوم عليه السلام، ومن هنا نفهم أيضاً ذيل الآية السابقة وهو: ﴿**...فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...**﴾.

وعليه فالنصّ القرآني كلّه مُحكم بلحاظ المعصوم، وكلّه مُتشابه بلحاظ القارئ العادي، وبين بين بلحاظ القارئ المتخصّص، وهذا الأخير ما كان منه مُحكماً فهو نصّ باصطلاح الأُصوليين، وما كان منه مُتشابهاً فهو الظاهر والمجمل عندهم ، وأما معنى الإحكام ومعنى التشابه فذلك ما نُرجع به القارئ إلى كتابنا (أُصول التفسير والتأويل)[2].

---

(١) الفروع من الكافي: ج٨، ص٣١٢، ح٤٨٥.

(٢) أُصول التفسير والتأويل: ص٢٣٩، الأصل الرابع.

النصّية الأفرادية والمجموعية

ونعني بالنصَّية الأفرادية: حصول التشخّص والتعيّن بواسطة الدليل الواحد، وهو المُتعارف عليه والمُتداول بين الأوساط العلمية رغم ندرته، وفي قباله تقع النصّية المجموعية، وهي حصول التشخّص بنحو قطعي دلالياً بواسطة أكثر من دليل، وهو الأوفر حظّاً من الأوّل رغم قلّة التعاطي به، فالمجموعي هو حصيلة قيم معرفية وفَّرتها مجموعة متون، لا حصيلة قيمة واحدة.

ولعلَّ هذا هو الأقرب إلى ما هو مُتداول عند الأُصوليين، وما نراه في المقام ضرورة الاهتمام بالنصية المجموعية والتشخيص المجموعي، وذلك لسببين مهمّين، هما:

١. أنه الطريق الأيسر، وذلك فيما إذا اعتمدنا على القرينية.

٢. حصول الاطمئنان به بصورة أكبر للمقابل.

بعبارة أُخرى: قدرته على خلق أجواء نفسية عميقة للتصديق بمؤدّاه وبصورة أكبر مما عليه الحال في الأفرادي.

ولعلّ تأكيد الإمام عليه السلام بعد بيعة الأُمّة له على التذكير بحقّه المسلوب وأحقّيته بالخلافة وأسبقيّته في الإسلام والجهاد والنصرة يصبّ في هذا الاتّجاه، بل إنه كان يطلب الشهادة ممن حضر غدير خم[1] أو سمع بحديث المنزلة[2] أو

---

(١) الذي قال فيه رسول صلى الله عليه وآله: (**من كنت له مولى فهذا عليّ مولاه، أللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه** ...). وقد روى هذا النصّ المتواتر الفريقان معاً، وقد استعرض العلاّمة المحقق الأميني رحمه الله في كتابه العظيم (الغدير) جميع طرق الحديث وأثبت تواتره، فراجع.

(٢) وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (**يا عليّ أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيَّ بعدي**). انظر: فروع الكافي: ج ٨، ص١٠٧، ح٨١ . و: فضائل الصحابة، لابن حنبل: ص١٤، فقد رواه بعدّة طرق. و: صحيح مسلم: ج٧، ص١٢٠، كتاب الطلاق.

سمع بحديث الثقلين[١] أو بأحاديث أُخرى، وما ذلك إلا لإدراكه عليه السلام العميق بأن هذا الزخم من الأحاديث والمُذكِّرين سوف يُوفِّر مناخات حيوية وفاعلة للعمل مع الأُمّة، وإلا فهو الإمام المُفترض الطاعة مُنذ قُبض رسول الله صلى الله عليه وآله إلى يوم شهادته عليه السلام، ولا يحتاج معه ذوو البصيرة إلى التذكير بذلك، فالمقداد وعمّار وسلمان وأبو ذر كانوا ومضوا معه عليه السلام حتى وإن خالفته الدنيا.

ومن لطائف فاعلية الأثر المجموعي وأولويّته على الأثر الأفرادي: أن الله الحاضر عنده كلُّ شيء، جلَّت قدرته، سوف يتعاطى مع العصاة يوم الحساب بأُسلوب النصِّية المجموعية، فلا يكتفي سبحانه بشهادة مُنكر ونكير، ولا بصحف الأعمال التي لا تغادر صغيرة ولا كبيرة، ولا بمقولات ملائكة الحساب، ولا بشهادة الأرض التي أقلّت وتلقّت، ولا بالسماء التي أظلَّت، وإنما سيأتي بذلك جميعاً وفوقها شهادة الأعضاء على نفسها، اليد التي سرقت، والقدم التي عثرت، واللسان الذي زلَّ، حتى تصل النوبة للجلد؛ قال تعالى: **﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ...﴾** **(فصّلت: ٢١)**، وعندئذ نادوا بحسرة يقصر عنها البيان إلا بالإشارة لواقع الحال، كما حكاهم القرآن بقوله تعالى: **﴿فَنَادَوْا وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾** (ص: ٣).

النصّ والتواتر

قد لا يبدو أن هنالك فرقاً كبيراً أو مُهماً بين مفهومي النصّ والتواتر، ولكن الصحيح هو أن النصّ إذا ما أُطلق فإنه يُراد به المتن، حيث يُقال بالنصّ

---

(١) وفيه قال صلى الله عليه وآله: **(أما بعد ... أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربّي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين أوّلهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به** - فحثّ على كتاب الله ورغّب فيه ثم قال- **وأهل بيتي، أذكّركم الله في أهل بيتي، أذكّركم الله في أهل بيتي، أذكّركم الله في أهل بيتي)**. انظر: صحيح مسلم: ج٧، ص١٢٢.

في قبال الظاهر والمجمل، في حين إن التواتر إذا ما أُطلق فإنه يُراد به السند، في قبال الصحيح والموثّق والضعيف، ولكن الأهمّ من ذلك صورة التوافق بينهما، فإن الحديث المتواتر ـ مثلاً ـ ينقسم إلى تواتر لفظي ومعنوي وإجمالي، وهذا كلّه يصبّ في دائرة المتن، وهو بأقسامه الثلاثة يسمّى نصّاً وفق الاصطلاح الأُصولي، وهو ما كان مدلوله متعيّناً في أمر محدّد ولا يحتمل مدلولاً آخر بدلاً عنه، ولكن التعيّن متفاوت من حيث الاعتماد، فاللفظي مقدّم على المعنوي، وكلاهما مُقدَّمان على الإجمالي جزماً.

علاقة النصّ بالاجتهاد

الاجتهاد هو بذل الوسع في فهم الدليل واستنباط الحكم الشرعي منه، فلا اجتهاد خارج دوائر الأدلّة المعتبرة، فإذا حصل نوع اختلاف في فهم الدليل فذلك مقبول ويندرج ضمن العملية الاجتهادية، كما هو الحال في الخلاف الواقع بين أعلام الفريقين في آية الوضوء، فأعلام مدرسة أهل البيت عليهم السلام قاطبةً يقولون بوجوب المسح على الرجلين، في حين يرى مُعظم أعلام مدرسة الخلفاء بلزوم الغسل، وكلاهما يستدلّ بنفس آية الوضوء، وأما إذا وقع الاجتهاد في أمر خارج النصوص والأدلّة الشرعية فهو عمل بالرأي الشخصي، فإذا كان هنالك نصّ عالج موضوع الحكم سُمّي ذلك بالاجتهاد في مقابل النصّ، وإلا فهو عمل بالرأي لا غير ، ويُعتبر الاجتهاد في مقابل النصّ من أسوأ أنواع العمل بالرأي الباطل.

ومن نماذج الاجتهاد في مقابل النصّ: ما وقع في موضوع الطلاق، فقد نزل قرآن به، وهو قوله تعالى: ﴿**الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ...**﴾ (**البقرة : ٢٢٩**)، وبين الطلاقين رجعتان معلومتان، فإن طلّقها بعد ذلك ثالثة حرمت عليه؛ لقوله تعالى: ﴿**فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ...**﴾ (**البقرة: ٢٣٠**)، ولكن القوم قالوا بتحقّق الطلاق

ثلاثاً في واقعة واحدة وبكلمة واحدة، كأن يقول الزوج: زوجتي طالق بالثلاث.

إنَّ هذا اجتهاد صريح في مقابل النصّ، بل هو لعب بكتاب الله تعالى، على حدّ تعبير رسول الله صلى الله عليه وآله في رجل فعل ذلك[1].

وهكذا الحال في إيقاع الطلاق بدون شاهدي عدل، فهو اجتهاد في مقابل نصّ أيضاً، وهو قوله تعالى: **﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لله...﴾ (الطلاق: ٢)**.

علماً بأن المراد بالنصّ هنا هو نصّية الدلالة لا السند، والغريب هو أن الشواهد الآنفة الذكر وقع الاجتهاد فيها وهي نصوص دلالةً وسنداً!

النصّ في قبال الشورى

وهذا ما يقف بنا على مدرستين مختلفتين في تنصيب الإمام والخليفة على الأُمّة، فهل هو منصوب من قبل الله تعالى كما ترى ذلك مدرسة أهل البيت، عملاً بقوله تعالى: **﴿...قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً...﴾ (البقرة: ١٢٤)**، وأنه ليس للأُمّة من نصيب في ذلك، بل وليس لهم إلا الطاعة والخضوع، عملاً بقوله تعالى: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً﴾ (الأحزاب: ٣٦)**

---

(١) روى النسائي بأن رسول الله صلى الله عليه وآله قد أُخبر عن رجل طلّق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضباناً، ثم قال: (**أيُلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم**)، حتى قام رجل وقال: يا رسول الله ألا أقتله. انظر: سنن النسائي: ج٦، ص١٤٢.
علماً بأنَّ هذا النوع من الطلاق الواقع في مجلس واحد كان معدوداً طلاقاً واحداً على عهد رسول الله والخليفة الأوّل وسنتين من خلافة الثاني، حيث أبطل الأخير قول النبي صلى الله عليه وآله بقوله: (إنَّ الناس قد استعجلوا في أمر قد كان لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم) فأمضاه عليهم. انظر: صحيح مسلم: ج٤، ص١٨٤، ح١٤٧٢، كتاب الطلاق.

أو هو يُنصّب من قبل الأُمّة بواسطة الشورى عملاً بقوله تعالى: ﴿... **وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**...﴾ (الشورى: ٣٨)، فالنصّ هنا يُراد به الجهة الإلهية المُنصّبة للإمام، أو ما يُشار به لذلك.

النصّ وتعدّد المعنى

سنُحاول إيجاز البحث في هذه الفقرة مُرجئين التفصيل فيه لمناسبة أُخرى[1]، وهنا نودّ أن نُثير هذه الإشكالية: كيف يتسنّى لنا الجمع بين مقولة النصّ ومقولة التعدّد في المعنى؟

الجواب عن ذلك هو أن النصّية بلحاظ السند لا غُبار عليها البتّة؛ لعدم الصلة بين تعدّدية المعنى وقطعية السند، فكلمة «الولي» في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ** ...﴾ (المائدة: ٥٥) جاءت ضمن متن قطعي السند جزماً، ولكن أعلام المسلمين اختلفوا فيها كثيراً فأعطوا لها معاني كثيرة ولأسباب واضحة للمتتبّع، سقطت فيها رؤوس وهُدمت صوامع!

فالكلام الكلام في نصّية المتن، فهل تنسجم هذه النصّية مع مقولة التعدّد في المعنى؟ الصحيح هو أننا بناءً على العرضية لامناص من نفي التوافق، وأما بناء على الطولية بين المعاني - كما نعتقد ذلك جزماً- فلا بأس في الجمع بينهما، بل لا مناص من الالتزام بذلك، فالطولية لا تعني التنافي، وإنما هي المراتبية التشكيكية، كذوي العلم يشتركون بالعلم ويختلفون به أيضاً، فأحدهم عالم والآخر أعلم، والآخر أعلم منهما، وهكذا.

الفرق بين المتن والنصّ

قد يُلاحظ وجود نوع من الترادف بين مفردتي المتن والنصّ، وهي

(١) سيأتي البحث التفصيلي في تعدّد المعنى، في الفصل الخامس من الباب الأوّل، تحت موضوعة: (وحدة القرآن وترابطه)، حيث يتناول السيد الأُستاذ ذلك في زوايا سبع.

مُلاحظة دقيقة، ولكن واقع الحال فيها هو أن هنالك ضرباً من التسامح، نظراً لما هو واضح من أن النسبة بينهما هي العموم المطلق، فكلّ نصّ اصطلاحي هو متن جزماً، وليس كلّ متن هو نصّاً بالضرورة[1]، ولكن مع ذلك يُمكن القول أيضاً بأن كلّ متن فيه قابلية النصّية، لاسيّما مع التزامنا بمقولة القرينية، فتقترب النسبة وتُقيّد بنتائج البحث.

نعم، هنالك فرق آخر ولكنه صوري، وهو أن المتن تقع في قباله الحواشي والتعليقات والهوامش، في حين إنّ النصّ يقع في قباله ـ أُصولياً ـ الظاهر والمُجمل، وهذا واضح.

ما نراه في النصّ

وهنا ينبغي أن نُفرّق بين النصِّية بلحاظ المتن والنصّية بلحاظ السند، والأوّل هو ما يقع في قباله الظاهر والمجمل، فيشمل القرآن الكريم والسنّة الشريفة، فالبحث فيه في نفس الدليلية – قرآناً وسُنّة– لا المصدرية، وهو اصطلاح فقهي وأصولي، والثاني هو ما يقع في قباله الصحيح والموثّق والحسن والمقبول والضعيف، فيكون مُنحصراً بالقرآن الكريم والسنّة القطعية، وعادةً ما يدور فيه البحث في مصدرية السنّة لا في دليليّتها[2]، وهو اصطلاح يُوافق ما عند أهل الحديث.

والذي نراه في المقام هو ما يلي:

أوّلاً: أقربية النصّية بلحاظ المتن لا السند، تبعاً لأهمّية البحث علمياً وعملياً، فالآثار المُترتّبة على بحث المتن أعظم بكثير من الآثار المُترتّبة على

---

(١) من الواضح بأن القياس في ذلك هو القارئ المتخصّص، وليس المعصوم عليه السلام الذي كلّ متن عنده نصّ بالضرورة، وليس القارئ غير المتخصّص الذي ربما يكون عنده كلّ متن نصّاً لافتقاده ضوابط التشخيص.

(٢) لانتفاء البحث في مصدرية القرآن الكريم، باعتباره قطعي الصدور عقلاً ونقلاً.

السند، وذلك لانحصار البحث السندي في السنّة الشريفة، بل في جزء يسير منها.

ثانياً: إنَّ نصّية السند لا تُنهي البحث بل لا تُثمر شيئاً فيما إذا كان النصّ سنداً مُجمل الدلالة، في حين إنَّ النصّ دلالةً فرصة إثماره كبيرة جدّاً، فهو قطعيّ السند قرآناً ويكفي فيه المقبولية سُنّةً.

وهذا مُنسجم تماماً مع السياقات العامّة لأعلام المسلمين ومُتبنّياتهم، ولكنه ليس هو ما يهمّنا في المقام البتّة، وإنما الذي يهمّنا هو أن هذه النصّية متناً وسنداً لا نلتزم بطرق إثباتها المعروفة لدى الأعلام، وإنما الذي نراه هو أنَّ القرينية هي الفاعل الأوّل في دائرة التشخيص لاسيّما في السنّة الشريفة[1]، ولذلك نجد أن دوائر البحث أوسع بكثير مما هو مُتعارف عليه في الأوساط العلمية، فنحن لا نلتزم بشيء اسمه ظاهر أو مُجمل في دائرة المتن إلا بعد انقضاء بحث القرينية ، كما لا نلتزم بشيء اسمه صحيح ومُوثّق وحسن ومقبول وضعيف إلا بعد انقضاء بحث القرينية أيضاً.

وبذلك نخلص إلى أن بحث النصّية متناً وسنداً رهنٌ بموضوعة القرينية، وهذا ما يُعطي - كما أسلفنا- مساحة أكبر للبحث العلمي مما هو مُتعارف عليه، وهذا يعني أننا كباحثين يجدر بنا مُراجعة ما قُرّر سلفاً بأن هذا نصّ وذلك ليس بنصّ ، كما أن النصّية سوف يختلف مستوى القبول بها في ضوء ما توفّر عليه الباحث من قرائن، بل إن مستويات العملية الاجتهادية ومناطات الأعلمية سوف ترتبط بمقولة القرينية بشكل واضح وكبير، وعندئذ سوف تتّضح لدينا القيمة المعرفية التي عليها بعض المُقلِّدة ممن يتّكئ على كلّ ما هو مشهور أو مُجمع أو مُتّفق عليه، من هنا نفهم أيضاً حجم وثقل العملية

---

(١) من الواضح سلفاً بأنَّ سندية القرآن الكريم خارجة تخصّصاً. منه (دام ظله).

الاجتهادية، فلا يغترّ بعض المُقلِّدة بفهمهم الساذج للاجتهاد.

ومن هنا ننصح جميع المهتمّين بقراءة النصّ أن يهتمّوا بمقولة القرينية العلمية الرصينة التي سوف تسدّ المنافذ والذرائع في وجه طبول ومزامير الجهل المُركّب في فهم النصّ.

التناصّ

التناصّ[١] هو تداخل الأُمور المعرفية بعضها في بعض، ومنها النصوص، بقصدٍ أو بغير قصدٍ، في المقدّمات والمضامين والخواتيم، وفي التشكيل والتقسيم والتنظيم، فإذا كان التناصّ لغوياً في الألفاظ والصياغة والتراكيب فإنه لا يخلو نصّ منه، وإذا كان التناصّ في المضمون فهو نسبيّ، والأكثر وقوعاً منه هو التناصّ المضموني أو المعنوي.

والتناصّ كمفردة واصطلاح حديث العهد، ولكنه كمضمون أسبق من ذلك بكثير ، فهو يحمل مضمون مفردتي التوارد والتخاطر المُتداولتين في الوسط الأدبي، ولعلّ انتشار مفردة التناصّ في الأوساط الأدبية نتيجة قربها من تلك المفردتين.

إن عملية التناصّ هي تعبير آخر عن تلاقح الأفكار وتشاور العقول، ولذا فهي عملية مُستساغة، بل ومطلوبة أيضاً، ولكنها بطبيعة الحال ليست تعبيراً آخر عن السرقات الأدبية والعلمية، فالسرقات النصّية أمر غير مقبول جزماً.

ومن هنا نجد التناصّ بشكل واضح بين الكتب السماوية، لأنها تسير

---

(١) كثر استعمال مفهوم التناصّ (textuality) في الآونة الأخيرة، حتى عُدّ ذلك من مفردات الحداثويين في اللغة والأدب، ويعنون به إحالة نصّ في فهمه إلى نصّ آخر، فهي ـ إذا جاز لنا التعبير ـ عولمة عصرية للنصوص وجعلها نصّاً واحداً منتشراً هنا وهناك، فالهويّة واحدة ولكن الملامح مختلفة بعضها يُتمّم البعض الآخر.

باتّجاه واحد، وإن وقع في بعضها بل في أكثرها تزييف وتحريف، ولكن ذلك لم يمنع من حفظ الخطوط الأُولى وجملة من التفاصيل، ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً...﴾ (المائدة: ٤٨)، ولعلّ هذا النوع من التناصّ فيه مقدار من التسامح لأن المتكلّم - بحسب الفرض - واحد لا غير.

وهكذا الحال في نصوص أئمّة أهل البيت عليهم السلام فإنها تعيش تناصّاً وتداخلاً بنحو لا يخفى على غير المتخصّص فضلاً عن المتخصّص، وهذا النوع من التناصّ إيجابي ومبرَّر، إيجابي لأنه يسير باتّجاه واحد، ومبرَّر لأنه ينتهي عند غاية واحدة، ومن هنا يشعر القارئ المتفحّص بأنّ كلماتهم كنور يخرج من سراج واحد، وهنالك نصوص تحكي ذلك[1].

علماً بأن التناصّ الذي مارسه المعصومون عليهم السلام لم ينحصر بين كلماتهم، وإنما مُورس بقوّة مع النصّ القرآني، فكأنَّ كلماتهم صارت ظلاً للنصّ القرآني.

ولا تخفى دعوة القرآن الكريم للاستفادة من التناصّ للوصول إلى الحقيقة، سواء من خارج نصوص القرآن أم من داخله، فهو يهتف بمُخاطبيه بالرجوع إلى الكتب السماوية السابقة (التوراة والإنجيل) للتأكّد من دعوة الإسلام وصدق النبي الخاتم صلى الله عليه وآله، فلولا وجود التناصّ فإنَّ الدعوة

---

(١) منها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: (**حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليه السلام وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله، وحديث رسول الله قول الله عز وجل**). انظر: أُصول الكافي: ج١، ص٥٣، ح ١٤.

سوف تفقد موضوعها، كما هو واضح. هذا من الخارج، وأما من الداخل فالدعوة القرآنية صريحة بذلك، يدعونا إلى عدم الأخذ ببعض الكتاب دون بعض، نظراً لوحدة النصّ القرآني وترابطه[1]، منها قوله تعالى: ﴿...أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ...﴾ (البقرة: ٨٥)، فالإيمان رهن بفهم الكتاب كلّه والأخذ به كلّه، لأنه واحد يسير باتّجاه واحد وينتهي عند غاية واحدة، تتداخل نصوصه وتتكاتف مضامينه بصورة انعدم نظيرها وندر شبيهها.

ولعلّ في قوله تعالى: ﴿اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللهِ ذَلِكَ هُدَى اللهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلْ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (الزمر: ٢٣)، الكتاب كلّه متشابه، فهو مُتشابه ومثاني، أي مُتناصّ ومُتداخل.

علماً بأن إرجاع المُحكمات إلى المُتشابهات هو نوع من التناصّ، إذ لا معنى في إرجاع نصّ إلى آخر أجنبيّ عنه شكلاً ومضموناً.

هذا، ولعلّ أبرز الحكماء ممن مارس أُسلوب التناصّ (التداخل) بقوّة بين مقالاته ومقالات ابن سينا من جهة ومقالات ابن عربي من جهة أخرى هو الحكيم الإلهي ملا صدرا، حتى اتّهمه مُناوئوه بأنه صاحب مدرسة تلفيقية غير إبداعية، في حين وصفه البعض الآخر بأنه صاحب مدرسة توفيقية.

وعلى أيّ حال، فإن تداخل النصوص وإحالة بعضها للبعض الآخر في فقرة أو في جملة أو في مُفردة لهو من الأُمور الواقعة والمستشرية في معظم المصنّفات إن لم يكن في جميعها، كما لا يخفى ما في التناصّ من ثمرات علمية وعملية كبيرتين، فهو يدفعنا بقوّة باتّجاه التأمّل والتكامل، ويقينا من النظرة

---

(١) سيأتي بحث شبه تفصيلي في تحقيق موضوعة: (وحدة النصّ القرآني وترابطه) في الفصل الخامس من الباب الأوّل من هذا الكتاب.

الأُحادية الإقصائية كحركة علمية، ويرشّد تطبيقاتنا ومُمارساتنا ويُجنّبها من التخندق والعزلة كحركة عملية.

إن التناصّ هو ماكنة معرفية جامعة ومُولِّدة للتفسيرات المختلفة للوصول بالقارئ المُتفحّص إلى رؤية جامعة مانعة، وواضحة ناصعة، تغيب فيها لغة التصنيف الفردي وتحضر عندها لغة التوصيف الجماعي، أو ما يُمكن التعبير عنه بالخروج من عالم حواريات الذات إلى عالم حواريات النصوص، فتضمر العِندِيات الأُحادية وتزدهر العِندِيات الغيرية لتُشكِّل نموذجاً مُتكاملاً أو ما هو قريب من ذلك.

بعبارة أُخرى: إنَّ القارئ المتخصّص عموماً والمُفسّر خصوصاً سوف يتجاوز ثنائية الذات والموضوع إلى أُفق أوسع تتزاور فيه العقول وتتبادل فيه الأفكار وتتكامل فيه الرؤى، وهذه المُعطيات من الأهمّية بمكان في طرق الوصول إلى تفصيلات النصّ والكشف عن زواياه الخفيّة، ومن الأهمّية بمكان في صناعة النصّ ، ولذا فإن عملية إنتاج النصّية عسيرة بل مستحيلة بدون الاستعانة بمعطيات التناصّ، بل إن العملية التحقيقية الحقيقية كلّها تناصّ، وكلما اشتدّ فيها التناصّ ارتفعت القيمة المعرفية للنتاج المُحقّق.

وهذا الأُفق الجديد الذي نفتحه للتناصّ وإن كان يتهرّب من التلبّس به عامّة المتخصّصين لتحصين نتاجهم من الذيلية والغيرية إلا أنهم يُمارسونه بلا استثناء وعلى أرفع المستويات بقصد أو بغير قصد ، ونحن لا نجد مُبرّراً للتنصّل عن الالتزام بثقافة التناصّ، ما دام التناصّ هو آلية الانفتاح والتزوّد والإثراء والتكامل، ولعلّ تنصّل البعض يعود للخلط الواضح عنده بين التناصّ الإيجابي ـ وهو ما تقدّم ـ والتناصّ السلبي المساوق لغياب الأمانة العلمية.

ولا ينقضي العجب ممن يتنصّل عن الأخذ بالتناصّ وهو ينطلق من

قراءات نوعية وثقافات مزجية وقبليات تراكمية، مُدّعياً الأصالة فيما يكتب ويقول، مع أن الأصالة في ذلك تعني انتفاء الجذور، وذلك أمر غير معلوم ولا مفهوم، وهو أشبه ما يكون بعنقاء مغرب[١].

وربما يبتني التنصّل عن التناصّ ونقده على أساس شبهة قائمة على تصوّر وجود تنافٍ بين التناصّ والعملية الإبداعية، فالإبداع في هذا التصوّر الضيق رهن بالجهد الفردي الخالص من كلّ شائبة، ولكنها نظرة تعسّفية جدّاً لمفهوم الإبداع ، فالإبداع في مرتبته الأُولى يقوم على أساس فهم ما يقوله الآخرون، أي أن نفس فهم الآخر هو صورة إبداعية ومن المرتبة الأُولى، وأما البناء النصّي بعد قراءة الآخرين وتحاور النصوص وتبادل الأفكار فهو صورة إبداعية أيضاً ولكنه من الرتبة الثانية، وعليه فمقتضى المهنية والعملية الإبداعية بأعلى مراتبها هو تبنّي التناصّ وعدم التنصّل عنه بالنحو المُتقدّم.

وأخيراً فمن لطائف ما ذُكر في التناصّ: ما ذهب إليه الفراهيدي بأن التناد في قوله تعالى: **﴿وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ﴾ (غافر: ٣٢)**، هو يوم التناصّ، أي ينادي بعضهم بعضاً، أصحاب الجنة أصحاب النار[٢].

القراءة

لا نُريد من القراءة المعنى اللغوي لها ولا الفهم العرفي لها، وإنما نُريد منها ما حملته من مضمون جديد يدور بين الفهم والتفسير، فالقراءة في عالم النصوص تعني السعي لفهمها أو تفسيرها، ومن هنا تجدنا نُطلق عنوان القارئ المتخصّص

---

(١) عنقاء مغرب (أو عنقاء المغرب) مثلٌ يُضرب للشيء الذي استحال الوصول إليه ونيله، فيُقال في ذلك: إنَّ الملك المعبود عنقاء مغرب، إي: إنَّ الله تعالى مهما بلغ مقام السائر إليه وعظمة توفيقاته فإنه سوف يبقى بلحاظ المعبود في أوّل الطريق، لأنَّ المقصود عنقاء مغرب استحالت معرفته معرفة إحاطية، وعزّ الوصول إليه.

(٢) انظر: كتاب العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي: ج٨، ص١٠.

في قبال القارئ غير المتخصّص، ونريد بالأوّل خصوص المفسّر لا غير.

وهذا المعنى ليس بمنأى كبيرٍ عن الفهم العرفي في معنى من المعاني، فهُم يُطلقون كلمة القراءة ويُريدون بها اللازم لها، وهو حصول الفهم، فيقول لك أحدهم: هل قرأت الدرس؟ أو هل قرأت للامتحان؟ وهنا لا يُراد من القراءة مجرّد إخراج الأصوات ولوك الحروف، وإنما يُراد منه خصوص الفهم، فأطلق القراءة وأراد بها اللازم، وهذا واضح.

هذه هي القراءة بحسب الاصطلاح الجديد، وكلّ ما يجري على الفهم والتفسير فإنه جارٍ عليها، ولكن ماذا يُراد من وراء ذلك كلّه؟

الواقع أنَّ هذا السؤال لهو الأهمّ فيما يُطرح في هذا المجال، فإنَّ الهدف الحقيقي من وراء ذلك هو الانتهاء إلى التعدّدية في الفهم والتفسير، وهذا بطبيعة الحال ليس أمراً ممجوجاً البتّة، بل هو مقتضى سيرة العقلاء، فإنَّ المجتهدين وجميع أصحاب التخصّصات في مختلف المعارف الإسلامية وغير الإسلامية يختلفون فيما بينهم، وهذا الاختلاف مقبول ما دام لكلّ واحد منهم دليله وما دام الجميع جارياً على القاعدة، أعني الوقوف على ضوابط وقواعد الاجتهاد. فإذا كان الأمر كذلك، فما هو السرّ الكامن وراء الطعن بالقراءة والقرّاء الجدد واللعن عليهم؟!

هذا ما سنتناوله من زوايا مختلفة، نظراً لأهمّية الموضوع وحسَّاسيَّته وأثره البالغ في النتاج النصّي، وسوف نختار ثلاث زوايا رئيسية، وهي:

الزاوية الأولى: واقعية النصّ القرآني ومراتبيته

للجواب عن ذلك ينبغي أن يُعلم بأنَّ الاختلاف في القراءة تارة يُطلق ويراد به اختلاف الفهم الخاصّ بكلّ قارئ، وهذا أمر صحيح ومقبول لدى جميع الأطراف، وتارة يُطلق ويُراد به الاختلاف في واقعية النصّ وطبيعته.

توضيح ذلك: إنَّ النصّ الديني[1] المقروء هل يحمل في طيّاته معنى واحداً لا غير، وأن هذا المعنى الواحد هو الحقّ المطلق وكلّ ما عداه باطل محض تصديقاً لقوله تعالى: ﴿**فَذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ**﴾ (**يونس: ٣٢**)، أو أنه يحمل معاني عديدة قد تكون مُتباينة فيما بينها؟

هنا يكمن أُسّ الإشكالية، فالذين يتطرّفون في فهم القراءة ويدافعون عنها يُريدون إثبات المعاني المتنافية تنافياً كلّياً، وهي مع تنافيها يصحّ القبول والالتزام بها.

نقول وبنحو الفتوى: إن هذا أمر يعسر القبول به، بل هو أمر يعسر فهمه، وسيأتي بيان ذلك.

أما الذين يتطرّفون في الاتّجاه المُعاكس فإنهم يرون أن هؤلاء القرّاء الجدد ليسوا أكثر من مُقلّدة للغرب الذين اصطدموا بنصوصهم الدينية المحرّفة، والتي لا يمكن حملها على الظواهر لوقوع التناقض الشديد فيما بينها، فضلاً عما تحتويه من خروقات لغوية وفنّية تُسقطه عن اعتبارية كونه نصّاً دينياً، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى أنهم يُسيئون الظنّ كثيراً بالقرّاء الجُدد لأنهم يسعون إلى محق الدين ومحوه، وإحلال تُرّهاتهم التي يُسمّونها بالتفسيرات الجديدة أو المعاصرة للنصّ محلّه، فهم دُعاة دين جديد بل قل هم دعاة أديان جديدة.

بعد هذا العرض اليسير لهذه الإشكالية الكبيرة والعويصة نودّ أوّلاً عرض نقد للمُتطرّفين معاً، ثمّ نعرض أُطروحتنا الاحتمالية في المقام، لننقل بعدها أُطروحتنا الفعلية في بيانات الزاوية الثانية.

نقد القرّاء الجُدد

بقطع النظر عن التصويرات البشعة لمناوئيهم فإنَّ القرّاء الجُدد قد بعثوا

---

(١) ذكر السيد الأُستاذ خصوص النصّ الديني لأن أصل الإشكالية قائمة عليه، وما عدا ذلك فلا خلاف لنا معهم البتّة.

الحياة من جديد في عالم قراءة النصّ بعد مروره في سبات عميق واجترارات كانت الأكثر خنقاً وإساءة للنصّ الديني، وأعطوا فرصة جديدة لجدوائية القراءة، بل ورسموا أهدافاً معرفية وإنسانية جديدة للقرّاء، وكشفوا عن قدرة النصّ على التعاطي مع مقتضيات العصر.

ولكن هذا إنما يكون بالنسبة للمتخصّصين شكلاً ومضموناً، والذين يحملون في حركتهم التفسيرية هموماً حقيقية لاستجلاء مُرادات النصّ، وأما بالنسبة لأدعياء العلم وأنصاف المُثقفين غير القادرين على الخروج برؤية صحيحة عن أجواء النصّ فضلاً عن مُراداته القريبة فهم في منأى عما نقول، بل هو السرّ الكامن من وراء هذه الفوضى التي تلوّث عالم الفهم والتفسير، والمظنون هو أن نُقّاد القرّاء الجُدد إنما يُطلقون سهامهم باتّجاه هؤلاء المُتمحِّلين للعلم والفهم زوراً وبهتاناً.

فإذا كان عنوان القرّاء الجدد أو عنوان القراءة المنهجية شاملاً للمتمحِّلين أيضاً فلا مناص من الالتزام بالردّ والنقض عليهم، ولكننا بحسب المتابعة لم نجدهم كذلك، فهناك أصحاب اختصاص حقيقي مزجهم الإعلام المغرض مع حفنة فاقدين لأبجدية القراءة الصحيحة.

وعلى أيّ حال، فإنّ هؤلاء المتخصّصين والذين نعنيهم بكلماتنا نحتاج أن نستفهم منهم ثلاث مسائل في غاية الأهمّية للبتّ في أصل الإشكالية، وهي:

١. هل تُريدون بالوجوه الجديدة للنصّ الديني ما هو خارج تماماً عن ألسنتها وألفاظها، أو أنها تدور في مداراتها؟

٢. هل أنكم تلتزمون بدعوى أن النصّ الديني هو ابن حقيقي وشرعي لبيئة نزوله، وأنكم غير معنيّين به لاختلاف البيئتين شكلاً ومضموناً، في العلم والثقافة، والطموح والتوجّهات، والأغراض والأهداف؟

٣. هل تلتزمون بدعوى قبول الوجوه المُتنافية كلّياً، وأنها يصحّ الالتزام بها؟

فإن كان الجواب بالإيجاب فهذا ما لا يُمكن القبول بـه، وذلـك لـسبب يـسير جدّاً وهو أنكم ستكونون بصدد قراءة غـير الـنصّ الـديني المزعـوم قراءتـه مـن قبلكم[١]. هذا أوّلاً، وثانيـاً هـو أنكـم تخرجـون بـذلك عـن كبريـات لغويـة صحيحة، أهمّها عدم إمكان تعلّق اللفظ الواحد بمعنيين مُتنـافيين تمامـاً، وإلا انتفت فلسفة الوضع من رأس، بل سوف تنتفي الحاجة إلى الانسباق الـذهني إلى المعنى الموضوع له اللفظ ، وهذا كلّه سوف يؤدّي إلى انتفاء اللغـة، فـما دام كلّ لفظ يحمل في نفسه معنى نقيضاً أو مُتبايناً فلا معنى للمحادثـة والتفـاهم، ولا معنى للاحتجاج على الآخر، كـما أن كـلّ لفـظ لـو احتمـل معنـى مباينـاً للمعنى الموضوع له اللفظ فذلك الإمكان لن ينتهـي عنـد ذلـك البتّـة، وإنـما سوف يكون قابلاً لمعانٍ أُخرى، وهكذا لا تنتهي السلسلة دون وجـود رابـط حقيقي بين المعاني المتصوّرة وغير المتصوّرة.

هذا بالنسبة للدعوة الأُولى والثانية، وأما الثالثة فإنها يلـزم منهـا تكـذيب الـنصّ الـديني الـذي خاطـب الإنـسان في كـلّ زمـان ومكـان، ويلـزم نفـي مقتضيات الخاتمية للـدين الإسـلامي والخاتميـة للنبـي صـلى الله عليـه وآلـه، وانفتاح باب النبوّة ليصحّ الأخذ منهم، فهم الحجّـة في التـشريع، وهـذا كلّـه باطل جملة وتفصيلاً، ولعلّ هذه الدعاوى يصحّ معها الأخذ بنظرية التعهّد في اللغة والوضع، وقد ثبت بطلانها في محلِّه[٢].

نقد قول النافين

وهم المجموعة الثانية الذين أغلقوا دائرة التعدّد في الفهـم مُنطلقـين مـن كون الحقّ واحداً وله وجه واحد لا غير، وما عـدا ذلـك فهـو بطـلان محـض

---

(١) وبعباراتهم هو أنهم يُغرّدون خارج السرب!

(٢) يُمكن مراجعة ذلك في الكتب الأُصولية لأعـلام مدرسـة أهـل البيـت، ولكننـا ننـصح بالرجوع إلى: دروس في علم الأُصول، الحلقة الثانية، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر.

وضلال مُبين، فالنصّ الديني عموماً والقرآني خصوصاً نصّ في معناه، فيكون صرفه إلى معنى آخر ضرباً من التحريف، والتحريف واضح معناه وما يُفضي إليه من حكم قطعي بحقّ صاحبه.

هذه هي خلاصة رؤيتهم، ولا ريب بأنها رؤية مُتعصّبة ومغلقة ومخالفة للهدف الإلهي والغاية الكامنة في التعدّد، والمظنون بهم هو أنهم حصروا الرفض بالتعدّدية المتباينة لا في التعددية المراتبية الطولية، وإلا فالقول بنفي التعدّد مطلقاً لا دليل عليه، وما ذكروه في المقام لا يعدو القول بالتنافي المطلق، ومن شواهد ذلك: امتلاء المصنّفات التفسيرية بتعدّدية الأقوال في نصّ واحد دون أن يلزم من ذلك ما توهّموه.

إنَّ نفي التعدّدية سوف يغلق أبواب التعاطي مع مقتضيات العصر، وسوف يُبطل المقولة الخالدة فيه: **(إنّ القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تنكشف الظلمات إلّا به)**[(١)].

حلّ إشكالية التعدّدية

ما نراه في المقام لرفع الاتّجاه الثاني وكبح جماح الاتّجاه الأوّل هو أنَّ التعدّدية في معاني النصّ أصل لا سبيل للتنصّل عنه، وأنَّ هذه التعدّدية تتلاءم وتنسجم بشكل كامل مع القول بوحدة النصّ، وهذا ما سنبسط القول فيه لاحقاً[(٢)] ولكنّا سنوجزه في المقام، بأنَّ التعدّدية بمعنى التباين الكلي والاصطفاف العرضي أمر لم تتّضح ملامحه ويصعب الركون إليه، نظراً لِما تحفّه بعض اللوازم الباطلة والتي تقدّم منّا الإشارة لها في نقد القرّاء الجدد، وأما نفي التعدّدية بصورة كلّية فهو قول مخالف للوجدان ومُنافٍ لأهداف القرآن الكريم وأغراضه.

---

(١) من كلمات أمير المؤمنين عليه السلام. انظر: نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد: ج١، ص٢٨٨.

(٢) في الفصل الخامس من الباب الأوّل، في موضوعة: (وحدة القرآن وترابطه).

وعليه فـالطريق الأمثـل للخـروج مـن كـلّ ذلـك التطـرّف هـو القـول بالتعدّدية الطولية، فإنَّ المعاني الطوليـة مهـما تعـدّدت وتكثّـرت فإنهـا سـوف تحكي الحقيقة الواحدة، كما هو الحال في لفظ الجلالة (الله)، فإن قيل في وصفه ومعناه: إنه الرحمن، وإنه الرحيم، وإنه الحيّ، وإنه القيـّوم، وإنه...، وإنـه...، فكلّه صحيح، وكلّه يحكي الحقيقة الواحدة؛ وهذا التعدّد الطولي تارة يُـراد بـه الكثرة المصداقية المنضوية تحت المفهوم النصّي المُنطبق عليها، وهذا ما لا غبـار عليه البتّة، بل هو الطريق الأسلم في توجيه التعدّديـة؛ وتـارة يُـراد بالتعدّديـة الطولية في المعاني: نشوء مفاهيم جديـدة تنـضوي تحـت مفهـوم عـامّ، وكـلّ مفهوم جديد يمثّل مرتبة طولية يحكيها المفهوم العامّ مـن جهـة، وهـو يحكـي مصاديقه المنضوية تحته.

بعبارة منطقية: إنَّ التعدّدية الطولية تعنّي التكثـّر في أنواع الجنس الواحد، من قبيل ما التفت له صدر المتألهين من كون الإنسان لـيس نوعـاً تحتـه أفـراد، وإنما هو جنس تحته أنواع، فكأنه أراد القول بـأنَّ تلـك الأفـراد اسـتقلَّت مـن محدوديّتها فارتقت من المصداقية المحضة إلى الجمع بينها وبين المفهومية.

وعلى أيِّ حال، فإنَّ التعدّد الطولي في المعاني النصِّية بالمعنى الثاني لا يسعنا القول فيه إلا بالتوقّف، أو بالأحرى إنه قول بحاجـة إلى بيانـات أكثـر تحقيقـاً وعمقاً، ولذلك عبَّرنا عن ذلك كلّه بالأُطروحة الاحتمالية.

علاقة النصّ بالقراءة

بعد أن اتّضحت لنا جملة من سطور النصِّية والقراءة والتعدّدية الطولية في المعنى، بوجهيها، المصداقية والمفاهيم الجديدة، نكون قـد اقتربنـا مـن علاقـة النصّ بالقراءة، فـالنصّ الـديني هـو مـادّة القـراءة الأُولى، ومنـه تمـدّدت إلى النصوص الأُخرى غير الدينية، فالعلاقة هي علاقة الفهم والتفسير بـالنصّ، وبدون القراءة سوف يبقى النصّ الـديني مُعطّـلاً، ولكنهـا قـراءة تخصّـصية،

وهي مع اختلافها تنتهي أو تحكي الحقيقة العليا التي مستودعها عالم الخزائنية، والحاكي عنها بصورة إجمالية عالم اللفظ ، فالقراءة المراتبية الطولية تُصحّح لنا العلاقة الوثيقة بالنصّ، ودون هذه الطولية سوف تكون العلاقة مشوّهةً تماماً، بل ومُستحيلة في بعض معانيها.

جدير بالذكر أن ما يُتداول في الأوساط العلمية المعاصرة ـ لاسيّما الأكاديمية منها ـ اصطلاح (الهرمنيوطيقا) والذي جاء كردّ فعل شديد ضدّ المناهج المغلقة أُحادية النتائج إنما يُراد به الوجوه التفسيرية للنصّ الواحد، وهو تعبير آخر عن القراءة التخصّصية للنصّ، فالكلام في القراءة هو عينه يأتي في الهرمنيوطيقا(١) ، فإن قيل بأنها تعني ـ في أهمّ معانيها ـ التعدّدية المباينة للنصّ فهو قول مردود، وإن قيل بأنها التعدّدية الطولية فلم يأتوا بجديد؛ ولعلّنا نُوفَّق في مُناسبة أُخرى للبحث في ذلك في دراسة مستقلّة بما يخدم العملية التفسيرية والتأويلية منهجاً وفهماً ومُعطيات، إلا أنَّ ذلك لا يعفينا من التعرّض لبيانات أُخرى في هذه الدراسة، تتعلَّق بموضوعة تعدّد القراءات، لِما عرفت من كونها تُشكِّل سقفاً معرفياً مهمّاً، حتى بلغت مستوى الضرورة معرفياً في ميادين قراءة النصّ الديني عموماً والقرآني خصوصاً.

الزاوية الثانية: تعدد القراءات وضوابط القراءة الصحيحة

ليتَّضح موضوع تعدّد القراءات لا بدَّ أن يُعلم:

أوّلاً: هويّة قارئ النصّ

المراد من قارئ النصّ الذي نطالبه بمنهج اعتمده في استظهاراته النصِّية هو القارئ المتخصّص غير المعصوم، أما غير المتخصّص فلا اعتبار لقراءته من رأس، وأما المعصوم فلا معنى لمطالبته بدليل الاستظهار لأنه واقف على الواقع نفسه.

---

(١) مرَّ بنا في المقدَّمة تعريف يسير بالهرمنيوطيقا، فراجع.

ثانياً: ملاك الظهور الموضوعي

إنَّ النصّ القرآني المقروء تارة يُقرأ بمعيّة القرائن الحافَّة به، فينعقد له ظهورٌ علّتُه نفس القرينة، يُطلق عليه بالظهور الموضوعي؛ وتارة يُقرأ النصّ مُستقلاً عن أيِّ قرينة فينعقد له ظهور خاصّ به؛ وهذا الظهور إن استند إلى ما يُبرّره فهو ظهور موضوعي أيضاً، وإلا كان ذاتياً لا اعتبار له؛ وثانياً إنَّ المراد من الاعتبار وعدمه هو الحجّية وعدمها، ولذلك فموضوع الظهورِ الحجّةِ هو النصّ الديني، وفي مقامنا هذا هو القرآن الكريم.

إذن فالمسألة تدور حول هويّة الظهور والحيثية التي قام عليها، ونظراً لكون البحث ذا طابع أُصولي فإننا سوف نقتصر على ما له صلة وثيقة بموضوعة تعدّد القراءات[١].

إنّ المقصود من الظهور الموضوعي ليس الظهور المصيب أو المطابق للواقع، وإنّما الظهور المُستند إلى قرائن موضوعية ومنهج صحيح في الاقتناص، بغضّ النظر عن إصابة الواقع وعدمها، وهذا هو الملاك الصحيح في الموضوعية والذاتية التي يوصف بها الظهور المقتنص؛ فلو حصل ظهور لإنسان من خلال اعتماده على منظومة فكرية ومنهج استدلاليّ أقام الدليل على صحّته

(١) غير خفيٍّ على المطَّلع بأنَّ موضوعة تعدّد القراءات لم يستقلّ بها علم خاصّ، ولم يتكفَّل بها علم خاصّ، ممَّا جعل المسألة متنازعاً عليها، فالمفسِّرون الجُدد والمتكلِّمون الجدد أصحاب مدرسة علم الكلام الجديد، والفقهاء المُجدِّدون، كلّ منهم قد تناول موضوعة تعدّد القراءات وبأدواته الخاصّة، فكان بينهم مقدار من الوفاق وكثير من الاختلاف، فمن الواضح بأنَّ المناهج المعرفية كالمنهج الفلسفي والتجريبي والعرفاني والأخباري والأصولي والكلامي تختلف روحاً ونتيجةً، وهي جميعاً تقدِّم قراءات متعدّدة للواقع، وهي قراءات ضرورية للفكر البشري على اختلافها، لأنّها أفهام وطرق للكشف عن الواقع، والمشكلة لا تكمن في تعدد القراءات، فذلك ضروري، وإنما في طرق ووسائل هذه القراءات. منه (دام ظله).

فسوف يكون هذا الظهور موضوعيّاً معتبراً، وأمّا إذا كان الظهور حاصلاً بصورة لا تستند إلى منهج معرفيّ أُقيم الدليل على صحّته فلا يكون موضوعيّاً وإن أصاب الواقع، فالاعتبار في المقام وعدمه تبع للموضوعية وعدمها وليس لإصابة الواقع وعدمها؛ وبعبارة أُخرى: إنّ المدار في الكاشف لا المنكشف؛ أي: في الطريق الموصل لا في نتيجة الوصول.

ثالثاً: وحدة ملاك الظهور والقراءات

وهو مُبتنٍ على السابق، فإذا اتّضح لدينا المراد من الموضوعية المعتبرة وملاكها، فإنَّنا نكون قد اقتربنا من فهم مسألة تعدّد القراءات، وذلك لأنَّ الموضوعية الآنفة الذكر هي بعينها جارية في مسألة تعدّد القراءات في النصّ الديني.

توضيح ذلك: إنّ الواقع الذي يمثّله النصّ أوّلاً وبالذات لم يقف عليه شخص لكي نقول بأنّ القراءة الصحيحة هي خصوص المطابقة للواقع ـ لِما عرفت من كون القارئ غير معصوم وإن كان متخصّصاً ـ وإنّما القراءة الموضوعية هي تلك التي تستند إلى سياق معرفيّ مبرهن أو منهج استدلاليّ أُقيم الدليل على صحّته، وهو الطريق الكاشف.

فإذا كانت القراءة والاستظهار من النصّ الديني غير مُستندة إلى منهج صحيح، فإنَّ هذا الطريق غير المعتبر يصدق عليه عنوان: «التفسير بالرأي» الممنوع شرعاً؛ لقول النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله: (قال الله «جلّ جلاله»: **ما آمن بي من فسّر كلامي برأيه**)[1]، وعن الإمام الحسين بن علي عليهما السلام: (سمعت جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: **من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار**)[2]؛ وهذا القارئ برأيه مُخطئ على أيِّ حال،

(١) توحيد الصدوق: ص٦٨.

(٢) المصدر السابق: ص٩٠، ح٥، وقريب منه ما رواه الطبري في تفسيره: ج١، ص٢٧.

حتى وإن أصاب الواقع؛ فقد ورد عن جندب قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ**)[١].

إذن فالتفسير بالرأي المنهيّ عنه راجع إلى طريق الكشف دون المنكشف، وقد نُهي عنه لأنه لا يتعاطى مع النصّ بمنهج وأدوات صحيحة، وبعبارة أخرى: إنه نهي عن تفهّم كلام الله سبحانه على نحو ما يتفهّم به كلام غيره، حتى وإن صادف إصابة الواقع، لِما علمت بأنَّ الظهور الموضوعي المعتبر والحجّة لا يدخل في ملاكه إصابة الواقع؛ ولذلك فإنَّ الظهور الموضوعي ينفع صاحبه حتى مع عدم إصابته للواقع، فهو مأجور حتى مع عدم إصابته، لأنَّ المطلوب منه هو الدليل وليس الإصابة، بخلاف الظهور الذاتي والتفسير بالرأي، فإنَّ صاحبه كما جاء في حديث العياشي عن الإمام الصادق عليه السلام: (... **إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ فهو أبعد من السماء**)[٢].

رابعاً: الأساس الفلسفي لتعدّد القراءات

اتّضح بأنَّ الظهور الموضوعي هو الكاشف عن الواقع، وكشفه مُعتبر وحجّة حتى على فرض عدم إصابته لنفس الواقع، من هنا لا بدّ أن نسلّم أيضاً بتعدّد هذا الظهور واختلافه، وهذا لا يرجع إلى تعدّد الظهور الشخصي والذاتي لِيُقال ببطلانه، وإنما للظهور الموضوعي نفسه؛ لأنّ الواقع المنكشف بهذا الظهور ذو درجات ومراتب مختلفة، فالكاشف عنه يكون ذا درجات ومراتب، وكلّها موضوعيّة، لأنّ كلّ واحد منها يمثّل كشفاً عن مرتبة خاصّة من الواقع.

وقد ثبت في محلّه من الفلسفة أنّ الواقع ذو درجات مختلفة متعدّدة؛

---

(١) انظر: سنن الترمذي: ج٥، ص١٩٩، ح ٢٩٥٢، كتاب التفسير، الباب الأوّل. وأيضاً: سنن أبي داود: ج٣، ص٣٢٠، ح٣٦٥٢ كتاب العلم. وعنهما: بحار الأنوار: ج٣٠، ص٥١٢.

(٢) تفسير العياشي: ج١، ص١٧، ح ٤.

وبالتالي فالذي يصل من خلال ظهور موضوعيّ إلى كشف إحدى درجات الواقع، يصحّ الالتزام بنتائج ظهوره، ولكن لا يحقّ له من الناحية العلمية والمنهجية المنطقية أن يخطّئ الآخرين الذين لم يصلوا إلى تلك الدرجة المنكشفة له؛ أو أنهم قد وصلوا إلى نتائج لا توافقه، خصوصاً لو أخذنا بنظر الاعتبار الروايات التي أكّدت أنّ الإيمان ذو درجات، فلا يقول صاحب الاثنين لصاحب الواحدة: لست على شيء[1].

إذن لا بدَّ من التسليم بمبدأ تعدّد الاجتهادات المختلفة، ما دامت مُستندة إلى مناهج معرفية سليمة مستدلّ عليها، ولا بدَّ من التحلِّي بثقافة القبول لرؤية واجتهاد الآخر ما دام ضمن الضوابط الآنفة الذكر، والابتعاد عن حدِّية الفتوى التي قد تبلغ أحياناً محطّاتٍ تُراق فيها دماء وتُنتهك حرمات.

---

(١) انظر أُصول الكافي: ج٢، ص٤٤، باب درجات الإيمان.

ولعل أوضح ما ورد في ذلك: أنّ خادماً لأبي عبد الله عليه السلام، قال: (بعثني أبو عبد الله عليه السلام في حاجة وهو بالحيرة أنا وجماعة من مواليه، قال: فانطلقنا منها ثمّ رجعنا مغتمّين ... وكان فراشي في الحائر الذي كنّا فيه نزولاً، فجئت وأنا بحال، فرميت بنفسي، فبينا أنا كذلك، إذا أنا بأبي عبد الله عليه السلام قد أقبل فقال: **قد أتيناك**، فاستويت جالساً وجلس على صدر فراشي، فسألني عمّا بعثني له، فأخبرته، فحمد الله ثمّ جرى ذكر قوم فقلت: جُعلت فداك إنّا نبرأ منهم، إنّهم لا يقولون ما نقول. قال: فقال: **يتولّونا ولا يقولون ما تقولون تبرؤون منهم؟** قال: قلت: نعم. قال: **فهو ذا عندنا ما ليس عندكم فينبغي لنا أن نبرأ منكم؟** قال: قلت: لا، جُعلت فداك. قال: **وهو ذا عند الله ما ليس عندنا أفتراه اطرحنا؟** قال: قلت: لا والله، جُعلت فداك ما نفعل ؟ قال: **فتولّوهم ولا تبرؤوا منهم، إنّ من المسلمين من له سهم ومنهم من له سهمان ومنهم من له ثلاثة أسهم، ومنهم من له أربعة أسهم، ومنهم من له خمسة أسهم، ومنهم من له ستّة أسهم، ومنهم من له سبعة أسهم، فليس ينبغي أن يحمل صاحب السهم على ما عليه صاحب السهمين، ولا صاحب السهمين على ما عليه صاحب الثلاثة، ولا صاحب الثلاثة على ما عليه صاحب الأربعة...**). أُصول الكافي: ج٢، ص٤٣.

قال أُستاذنا الشهيد الصدر قدّس سرّه في بحثه حول الاتّجاهات المختلفة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي في الإسلام: (إنّ الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي، لمّا كانت متوقّفة على الأحكام والمفاهيم، فهي انعكاس لاجتهاد معيّن، لأنّ تلك الأحكام والمفاهيم التي تتوقّف عليها الصورة نتيجةٌ لاجتهاد خاصّ في فهم النصوص، وطريقة تنسيقها والجمع بينها. وما دامت الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي اجتهادية، فليس من الحتم أن تكون هي الصورة الواقعية، لأنّ الخطأ في الاجتهاد ممكن، ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكّرين إسلاميّين مختلفين أن يقدّموا صوراً مختلفة للمذهب الاقتصادي في الإسلام؛ تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كلّ تلك الصور صوراً إسلامية للمذهب الاقتصادي؛ لأنّها تعبّر عن ممارسة عملية الاجتهاد التي سمح بها الإسلام وأقرّها، ووضع لها مناهجها وقواعدها، وهكذا تكون الصورة إسلامية ما دامت نتيجة لاجتهاد جائز شرعاً بقطع النظر عن مدى انطباقها على واقع المذهب الاقتصادي في الإسلام)[1].

خامساً: تغيّر الظهور الموضوعي بتغيّر الزمان

وهذه النقطة من النقاط الحسَّاسة جدّاً، فبعد أن اتّضح لنا أنَّ القراءة الصحيحة مناطها هو توفّرها على الظهر الموضوعي القائم على أساس منهج مُستدلّ عليه، يأتي الكلام في احتمال تزلزل هذا الظهور الموضوعي بعنصر آخر قد يُسقطه عن الاعتبار، وهذا العنصر المتحرّك هو الزمن، فهنالك عنصران لابدَّ من التحقّق منهما في القراءات الجديدة للنصّ، الأوّل: عنصر ثابت يكمن في نفس الظهور الموضوعي، والثاني: عنصر مُتحرِّك يكمن في الزمان.

فلو أردنا أن نُحاكم الظهورات الموضوعية للأعلام السابقين في قراءاتهم

---

(١) اقتصادنا، للسيد محمد باقر الصدر: ص٤٠٣.

النصِّية فإنها قد تكون مقبولة على مستوى تحقّق العنصر الثابت، ولكنها قد لا تُقبَل لاختلال العنصر الآخر المتحرّك، وهو الزمن؛ وهذا العنصر المتحرِّك قد يُؤثّر كثيراً في تغيير موضوعات الأحكام، ومن الواضح بأنَّ الأحكام تتوقّف على موضوعاتها نفياً وإثباتاً.

وهنا لا بدَّ أن يُلتفت إلى أنّ للغة دوراً مهمّاً في فاعلية العنصر الثاني ومدى إثبات الظهور الموضوعي السابق، فاللغة: (هي إحدى أهمّ الظواهر الاجتماعية التي صحبت المجتمع الإنساني منذ يومه الأوّل، فقد جاءت هذه الظاهرة تلبية لحاجة أفراد المجتمع إلى التفهيم والتفاهم ونقل المعاني بينهم، وبذلك تكون اللغة تابعة لكيفيّة الثقافة والفكر الذي يحكم ذلك المجتمع، ومن هنا تعدّدت اللغات في حياة الإنسان؛ إذ إنّ كلّ جماعة تحاول أن تؤمِّن حاجاتها الضرورية وتقاليدها في طريقة العيش بحسب ظروفها الزمانية والمكانية، واللغةُ من جملة الأدوات التي توجد العلاقة بين أفراد المجتمع الإنساني من جهة نقل المعاني وتفهيمها للآخرين. وعليه فكلّما تعقّدت حياة الإنسان فكرياً وثقافياً تعقّدت اللغة واتّسعت وتعمّق مفهومها تبعاً لذلك، فقد كانت اللغة في المجتمعات الإنسانية البدائية تتّسم بالبساطة والسهولة ولا يكتنفها التعقيد والدقّة في الاصطلاحات، وهذا بخلافه في المجتمعات المتمدّنة، فإنّا نجد اللغة تأخذ طابع التعقيد والدقّة وكثرة المصطلحات والمعاني[1]، وقد سبّب ذلك ـ أي تقدّم اللغة بتقدّم الحياة الإنسانية ـ أن تؤلّف المجامع العلمية والقواميس اللغوية بين فترة وأخرى نظراً للحاجة الملحّة في استحداث المعاني تبعاً لتطوّر الحياة العلمية والثقافية في الساحة الإنسانية. بناءً

(١) ولا ريب بأنَّ هذا التعقيد في الواقع المدني والبساطة في الواقع الريفي له تأثير كبير على طريقة تفكير أبنائها، ومن هنا التفت بعض الأعلام إلى أنَّ الفقيه المدني التربية غير الفقيه الريفي التربية، مع أنهما يتعاملان من نصّ واحد وموادّ دراسية واحدة.

على ذلك يكون تغيّر اللغّة من زمان لآخر واقعاً ضروريّاً لا مفرّ منه)[١].

والمقصود من تغيّر اللغة ما هو أعمّ من انتقال المعاني الأفرادية من معنى إلى آخر، حيث يشمل الظهورات المرتبطة بالجمل التركيبيّة والمدلول التصديقي لا التصوّري والوصفي فقط؛ إذ يمكن لجملة تركيبيّة أن تدلّ على معنيين في زمنين مختلفين، بل في الزمن الواحد نفسه؛ نظراً لتعدّد الفنون والصناعات الفكرية؛ وقد تقدَّمت الإشارة ـ وسيأتي تفصيله ـ بأنَّ النصّ القرآني فيه أبعاد ثلاثة، مفرداتية وجُملية وأفكار موضوعية، وأنَّ هنالك نتائج نصّية تبتني على أساس الجمع والتفريق، وهو ما نُعبِّر عنه بالقراءة المزجية، كما سيأتينا ذلك عملياً في فصول التفسير في هذه الدراسة.

إلى هنا نكون قد قدَّمنا رؤية تقريبية لموضوعة القراءات، وبيان ما يصحّ منها وما لا يصحّ، والإشارة إلى دور العنصر المتغيّر في إمضاء الظهور الموضوعي أو عدم إمضائه؛ ولا ريب بأنَّ موضوعة القراءات النصّية بحاجة إلى دراسة مستقلّة، نأمل للتوفيق إليها[٢].

الزاوية الثالثة: عصرنة النص

هنالك شواهد روائية كثيرة تُؤكّد حقيقة قرآنية عظيمة وبالغة الأهمّية وهي كون النصّ القرآني حيّاً يتنفّس في كلّ عصر، وذلك من خلال ظهوره

(١) انظر: الظنّ، أبحاث سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري: ص٣٥٥.

(٢) للوقوف على تفصيلات موضوعة القراءات يُراجع الكتب والدراسات التالية للسيد الأُستاذ: الأُولى: الظنّ: ص٣٣٥ -٣٤٩. والثانية: اللباب: ص٥٣-٨٢. حيث تناول هنالك قاعدة «المدار في صدق المفهوم»، وقاعدة: «حجّية الظهور القرآني ونظرية تعدّد القراءات»، وقاعدة: الجري والتطبيق». والثالثة: دروسه في خارج الفقه: «مفاتيح عملية الاستنباط الفقهي»، الدروس: «٥٠- ٦٨» - مدوّنات لم تُنشر بعد- فضلاً عمّا تفضل به في دروسه العليا في الأُصول والعرفان النظري.

المكثّف في أكثر من مصداق، فالآية لا تموت أبداً، ومصاديقها لا تنتهي أبداً.

روى الكليني عن أبي بصير أنّه قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام ﴿**إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ**﴾ **(الرعد: ٧)** ؟ فقال: **رسول الله صلى الله عليه وآله المنذر وعليّ الهادي، يا أبا محمد هل من هاد اليوم؟** قلت: بلى جعلت فداك مازال منكم هادٍ بعد هادٍ حتى دُفعت إليك. فقال: **رحمك الله يا أبا محمد لو كانت إذا نزلت آية على رجل ثمّ مات ذلك الرجل ماتت الآية مات الكتاب، ولكنّه حيّ يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى**)[1].

وفي ذلك يقول المازندراني: (لو ماتت الآية النازلة على وصف عليّ عليه السلام بعد موته بأن لا يكون بعده هادٍ ولا يكون لها بعده مصداق، مات الكتاب وتعطّل؛ لعدم من يهدي الناس إلى أحكامه وأسراره، ولكن التالي باطل لأن الكتاب حيّ يجري أمره ونهيه وسائر أسراره في اللاحقين إلى قيام يوم الساعة كما جرى في الماضين، فالمقدّم وهو موت تلك الآية أيضاً باطل، فثبت وجودها ووجود مضمونها بعده عليه السلام في كلّ عصر وكلّ زمان حتى قيام الساعة)[2].

وروى العياشي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: (**إنَّ القرآن حيّ لم يمت، وإنه يجري ما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا**)[3].

وفي الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَن يُوصَلَ**﴾؟ قال: (**نزلت في رحم آل محمد صلى الله عليه وآله وقد تكون في قرابتك.** ثمَّ قال عليه السلام: **فلا تكونن ممّن يقول للشيء: إنه في شيء واحد**)[4].

---

(١) الأُصول من الكافي: ج١، ص١٩٢، ح ٣.

(٢) شرح أصول الكافي، للمولي محمد صالح المازندراني: ج ٥، ص١٦٥.

(٣) تفسير العياشي: ج٢، ص٢٠٤.

(٤) الأُصول من الكافي: ج٢، ص٢٠٢.

إنَّ هذه الروايات وغيرها تؤكّد لنا حقيقة قرآنية قد أسّستها المضامين القرآنية العالية وهي أنّ القرآن بسوره وآياته وكلماته غير مقيّد بزمن دون آخر، فدائرة الانطباق غير مغلقة على مصداق معيّن، وإن كان من الممكن أن يكون المصداق الأوّل هو البارز إمّا لحكمة قرآنية أو نتيجة الاستئناس به فيحصل بذلك نوع من التبادر الذي لا يفي بإغلاق دائرة الانطباق على موارد ومصاديق أخرى، فالمضامين القرآنية غير محدودة الآفاق، جارية في الخلق مجرى الليل والنهار، أي مادامت السماوات والأرض.

وقد تقدَّم أنّ لكلّ آية بُعداً آفاقياً وآخر أنفسياً في كلّ عصر وزمان، ومن هنا تتّضح لنا مقاصد أخرى من قول الرسول صلى الله عليه وآله في وصف القرآن الكريم: (**فيه نبأ ما كان قبلكم وخبر ما بعدكم...**)[1]، وقول الإمام الصادق عليه السلام: (**كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وفصل ما بينكم، ونحن نعلمه**)[2].

إنّ الحقيقة القرآنية التي تؤسّسها المضامين القرآنية العالية والتي تؤكّدها السّنّة الشريفة وهي كما أشرنا، استمرار دائرة الانطباق في كلّ عصر وزمان، هي بمعنى أنّ المصاديق البارزة للنصّ القرآني لا تغلق دائرة الانطباق، وأن المصاديق اللاحقة لا تدخل من باب المجاز، وإنما هي مصاديق حقيقية فعليّة.

ويمكن تقريب ذلك بمثال حسّي وهو: أنّ مفهوم الأبيض ينطبق على كلّ شيء اتَّصف بالبياض أو الأبيضية وإن اختلفت درجات الأبيضية، وهذا واضح، والأوضح منه هو أنّ انطباق الأبيضيّة على (القطن) في زمن الرسول صلى الله عليه وآله هو عين الانطباق في عصورنا هذه على (القطن) عندنا؛ وبهذا المعنى نقرّب صورة الانطباق المستمرّ وعدم انغلاق الدائرة المصداقية

---

(١) سنن الدرامي: ج٢، ص٤٣٥. أيضاً: مستدرك الوسائل: ج٤، ص٢٣٩.

(٢) الأُصول من الكافي: ج١، ص٦.

وإن تفاوتت درجات المنطَبق عليه.

وعليه فحيث إنّ القرآن الكريم قد جاء هادياً للإنسان مُعرّفاً بحقيقته راسماً له طريقي الهداية والضلال، مبيّناً له كلّ ذلك، وما له وما عليه،....الخ، إذن فهو بنفس هذه البيانية يكون قد حكى أحوال السابقين وأحوال اللاحقين، وكلٌّ بحسبه.

فيظهر ممّا تقدّم ووفقاً للمنهجة القرآنية أنّ الإنسان في كلّ آن ومكان مقصود في الخطابات القرآنية الواصلة إليه، وما دام كذلك فإنه لا بدّ أن يكون مصداقاً داخلاً في حريم جملة من النصوص القرآنية؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾ (الإنسان: ٣)، وبذلك يتعيّن علينا أن نقرأ القرآن بصورة جادّة على نحو التنزيل الفعلي على كلّ واحد منّا ليرى موضعه ومرتبته.

إن عدم انحصار دائرة الانطباق في كلّ سورة وآية وكلمة هو الحقيقة القرآنية الراسخة التي لا ينبغي التنصّل عنها أبداً، ولعلّ هذه الانطباقيّة المفتوحة هي المشار إليها بقول أمير المؤمنين عليه السلام: (**وإنّ القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه، ولا تنكشف الظلمات إلّا به**)[1].

وغير خفيّ على المطلّع أنّ عدم انحصار دائرة الانطباق في النصّ القرآني زمكانياً ينسجم تماماً مع دعوى كون النصّ القرآني مأخوذاً بنحو القضية الحقيقية لا الخارجية أو الشخصية.

ولا يخفى على المتخصّص أيضاً انطباق ذلك تماماً مع القاعدة الأُصولية القائلة بأنّ خصوص المورد لا يخصّص الوارد، وإلا للزم صدور أحكام – في مجال الشريعة– بعدد الحوادث الواقعة من كلّ فرد فرد لا بحسب الوقائع المفترضة ابتداءً في عالم الثبوت.

---

(١) نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد: ج١، ص٢٨٨.

فأخذ النصّ الشرعي بنحو القضية الحقيقية ومفاد القاعدة الأُصولية يؤكّدان الموقف القرآني في قضية مخاطبيّته الشاملة لكلّ إنسان في كلّ زمان ومكان. فمن يبذل جهده وماله في حرب أولياء الله الصالحين يأتيه الخطاب القرآني بنحو الحقيقة لا المجاز، بقوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ (المسد: ١). ومن يبذل علمه ونتاجه الفكري في لوي عنق النصوص الشرعية الثابتة باتّجاهات أُخرى يحيد بها عن الحقّ إمّا لطمع بمال أو بجاه أو بمقام دنيوي أو لخوف على ذلك، أو لجبن انطوى عليه قلبه، فهو ممّن يُخاطَب بقوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ...﴾ (النساء: ٤٦)، وغداً يقال عنه: هذا الذي نزل فيه: (يُحَرِّفُونَ...)، ومن يؤمن بدعوة الحقّ ويسير في ركب أولياء الله سبحانه ويطرد الشكّ عن حريم القلب يُخاطَب بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ (الانشراح: ١–٣)، فيكون انشراح صدره دالاً على إيمانه، ووضع الوزر عنه دالاً على ارتفاع الشكّ عن قلبه، وهكذا.

فإذا تقرَّر ذلك واتّضح لنا المنهج القرآني في خطابيّته ودائرة انطباقه، فإننا سوف نحاول بعد ذلك تقديم قراءة تفسيريّة لآية الكرسي تنسجم مع ظروفنا الزمكانية، وعلى الله سبحانه الاتكال وبه المستعان.

معطيات الفصل (الأبحاث التبيينية)

وفقاً لما تقدّم منّا في الفصل الأوّل في لمّ أطراف الفصل في نتائجه النهائية، نواصل هذه المنهجة التنظيمية ليكون كلُّ فصل بنتائجه المقتضبة أشبه ما يكون بالمقدّمة أو التمهيد أو ما يُسمّى بلغة العصر بالبُنى التحتية التي تُفيد قيام المُتأخّر على المُتقدّم. بلغةٍ رياضيةٍ مُعاصرة: إننا نرمي إقامة بناء هندسي نُؤسِّس فيه القواعد ثم نرتقي لحلقات الوصل ثم ننتهي بقمّة الهرم، ولعلّها تجربة حديثة العهد في مجال التفسير[1].

وعليه فإنَّ معطيات الأبحاث التمهيدية التبيينية يُمكن حصرها بما يلي:

١. إن البيانية والتبيانية والتبيينية ليست بمعنى واحد. فالبيانية القرآنية تعني الأمر الواضح الذي يصحّ أن يُخبر به، وأما التبيانية فهي أُسلوب يُلحظ فيه جهة المخاطب، ولا يُستعمل لعامّة الناس، وأما التبيينية والتبيُّنية القرآنية فهي الوظيفة الإلهية التبليغية الأُولى لرسول الله صلى الله عليه وآله تجاه القرآن الكريم، ومن هنا يتّضح لنا أن القرآن بوجوده البياني لا يحتاج إلى مُفسِّر، لا على مستوى التبيانية، فضلاً عن التبيينية والتبيُّنية، فالبيان عامّ والتبيان خاصّ والتبيين بين بين.

---

(١) ثمّ تجربة رائدة في مجال الفلسفة الحديثة قام بها الفيلسوف النمساوي باروخ اسبينوزا، حيث بنى فلسفته بصورة تراتبية أشبه ما تكون بالمثلّثات، ممَّا يعني عدم إمكان الاستفادة ممَّا كتبه إلا إذا قُرِئ ما كتبه كاملاً، فلا الوصل يُغني عن المقدّمات ولا الخواتيم تغني عن حلقات الوصل، ولكنه لم يعمل على جمع النتائج لتكون مُقرّبة للنهايات والخواتيم، وهذا الفوت المعرفي التفت إليه السيد الأُستاذ في هذه التجربة الرائدة بما هو أوفق لمعطيات العصر القائمة على أساس الرصد المعلوماتي وأخذ النتائج الأساسية لبلوغ الهدف.

٢. إن البحوث التمهيدية البيانية مُشرعة لكلّ مهتمّ بالشأن القرآني، وأمّا بحوثنا التمهيدية التبيينية فهي مُوجَّهة تحديداً لأصحاب التخصّص في الشأن القرآني.

٣. تتوقّف العملية التفسيرية على جملة مقدّمات، أهمّها رعاية علوم اللغة العربية، وعلوم القرآن، وجملة من القواعد الأصولية، والتي ينبغي أن يقع ما يصحّ منها في خدمة النصّ القرآني، لا أن يقع النصّ القرآني في خدمتها إثباتاً وتوكيداً.

٤. إنّ المعاني التي تقف وراء النصّ القرآني المراد تفسيره وكشف معانيه لا تمثّل مرتبة واحدة، وإنّما هي في حدّها الأدنى على أربع مراتب رئيسية، وتقع تحتها مراتب كثيرة، وهذه المراتب طولية في الفهم والعرض.

٥. إنّ جميع النتائج المعرفية التي تُفضي إليها العملية التفسيرية لا يمكن القول بمطابقتها للمعاني الواقعية التي عليها النصّ القرآني، وإنّ العرض التفسيري هو عرض للسقف المعرفي الذي عليه المفسِّر وليس المفسَّر.

٦. لا بدّ أن يكون المُفسِّر واقفاً على المضامين الاصطلاحية لجملة أُخرى من المفردات التفسيرية، والتي منها: (التفسير والتأويل والتنزيل والتبيين والتطبيق...).

٧. إنَّ للخلفية التفكيكية بين التفسير المُفرداتي والتفسير الجُملي والتفسير التركيبي الأثر البالغ في تحجيم الرؤية النظرية في عرْض منشأ وسبب ونتائج الرمزية في النصّ، من هنا يتّضح أن القراءة المراتبية التركيبية للنصّ هي شرط أساسي في سبر غور النصّ في بُعده الرمزي.

٨. إنّ لكلّ آية قرآنية بُعداً أنفسياً وآخر آفاقياً، في كلّ زمان ومكان، وهذه قاعدة قرآنية مستفادة من قوله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾.

٩. لكلّ إنسان بُعد أنفسي يُشكِّل مضمونه الداخلي، وبعد آفاقي يُشكِّل مُحيطه الخارجي، ولكل نصّ قرآني ذلك أيضاً.

١٠. العلم بالقرآن علم بالأزمنة الثلاثة للوجود الحسِّي، وهذا العلم ثابت للرسول صلّى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام كمصداق إمكاني تطبيقي، فالباب مشرع للأخذ منهم.

١١. الموت في الحركة الحسِّية له مصداق واحد، وهو الموت الاضطراري، وأما في الحركة المعنوية فله مصداقان غير حسِّيّين، الأوّل: هو بلوغ مرتبة اليقين، فيكون ما فرّ منه سلفاً مطلوباً له، حبّاً بلقاء المقصود؛ والثاني: هو موت الآخر فيه.

١٢. الحركة الآفاقية للنصّ تدعو للسير في أرض الرقيقة، وأما الحركة الأنفسية له فتدعو للسير في أرض الحقيقة، للخروج من: «الأنا» إلى: «أنت أنت».

١٣. الرمزية استعمالاً تقتصر على المعنى التركيبي أو الجملي، وعندنا أن الرمزية مجالها أوسع من ذلك، فهي تُؤسّس لأهدافها من المستوى المُفرداتي دون أن ينعقد لها مدلول تصديقي لكون المفردات تتحرّك في عالم التصوّرات لا غير.

١٤. إن الرمز استعمالاً قديم العهد وليد الحضارات الأولى، لكنه لم يُتداول كاصطلاح ومدرسة ومذهب فكري وأدبي إلا في عصور متأخّرة.

١٥. إن الرمز بقدر ما يُشكّل مُعطىً معرفياً عظيماً لا يُمكن التخلّف عنه، يُشكّل ظاهرةً خطيرة أيضاً يُمكن من خلالها تبرير انحرافات وضلالات، وهذه الإشكالية تتعمّق أكثر عندما تدخل الاتّجاهات في بُعدها التأويلي في تطويع دوائر الرمزية لتمرير أهدافهم القبلية.

١٦. يتحرّك النصّ في رمزيته حركة مقدارية ترسم حدودها رؤية

وتفحصّ القارئ، كما أن القارئ وظيفته تجاه رمزية النصّ استجلاء معانيه الخفيّة والبعيدة المدى، لا أن يُوجد للنصّ معاني أفرزتها قوالبه الخاصّة، فالنصّ القرآني ليس نصّاً أدبياً محضاً يتحرّك فيه مُبدعه صياغياً.

١٧. إن الرمزية النصّية ليست تعبيراً آخر عن تمييع الدلالات اللفظية المعيّنة، وإنما هي تحريك الدلالات اللفظية باتّجاه غاياتها النهائية التي رُوعيت في مقاصد المتكلّم الحكيم، كما أن الرمزية النصّية لا تنطلق من فلسفات عبثية فوضوية البتّة.

١٨. اقتران الرمزية التقليدية بشكل كبير بالمُعطى الإلهي، في حين اقترنت الرمزية الحداثوية بالمعطى البشري، ولذلك نشأت إشكالية تفعيل آليات الرمزية الحداثوية في قراءة النصّ الديني، حيث أسقطوا جدليات وتناقضات المُعطى البشري على النصّ الديني، فأدَّى ذلك إلى العزوف عن التعاطي مع النصوص الدينية، كما هو الحال بالنسبة للتوراة والإنجيل.

١٩. إنَّ هداية النصّ الديني ليست تلقينية، وإنما هي هداية تدبّرية، أي معرفية بالمرتبة الأُولى.

٢٠. إنَّ تفعيل الرمزية التقليدية في النصّ البشري أو تفعيل الرمزية الحداثوية في النصّ الديني أمر يُشكّل ظاهرة خطيرة جدّاً تحتاج منّا تدبّراً وتحقيقاً، والرفض ليس لآليات القراءة الحداثوية، وإنما لتطويع النصّ وإلغاء مقاصد المتكلّم وتمييع الدلالات اللغوية بصورة نهائية.

٢١. إنّ القراءة التجزيئية التفكيكية للنصّ الديني، والفوضى الحداثوية، تركتا لنا طبقتين من القرّاء يشتركان بالاستغراق في ترف معرفي كاذب، ويفترقان بابتعاد الحداثويين عن عالم الواقع واستبداله بعوالم خيال تتقاطع مع إرشادات العقل، لتتحوّل الرمزية من جدوائيّتها الراصدة لحركة الإنسان الكونية إلى فوضى مطلقة، وهكذا ألقت رمزية النصّ الديني بإرثها وتوجّهاتها

لحاكمية الإيحاءات النفسية للقارئ ليُشكّل من مفردات النصّ ما يُريـده، لأن النصّ عنده فاقد لصوته، بل لا صوت له!

٢٢. إنَّ الرمزية لم تنطلق من رحم النصّ الديني تحديداً، فهنالـك جـذور فلسفية وفكرية ربما تكون قد انطلقت من رؤى أفلاطونية في نظريته الموسومة بنظرية المثل، فإنَّ أفلاطون ـ كما يُقال ـ نقل المُعطى الفلسفي مـن الأرض إلى السماء، ممَّا أحدث قفزة بالغة في فَهم حركة الكون، وهذا يتناسب مـع الرؤيـة الإشراقية، ومن خلال ذلك يُمكن تصوّر رمزية حـداثويين في قـراءة الـنصّ، حيث الحركة اللاشـعورية اللامحـدودة الأُفـق، التـي انتهـت إلى إلغـاء هويّـة المتكلّم ومقاصده.

٢٣. شكّلت الرمزية مرحلة إنقاذ للقارئ الحداثوي ـ بالمعنى الغربي ـ بعد التنصّل عن المُعطى الإلهي، فأصبحت الأفلاطونية المعـاصرة عنـدهم طريقـاً عملياً ينتشلهم من المسؤوليات الدينية، فهم إلهيون ولكن بمُعطى بشري.

٢٤. إنّ استعمال الألفاظ الكنائية في القرآن أكثر من أن تُحصى، فإن أغلب تسميات الجنّة والنار واليوم الآخر كنائية، وأمَّا ألفاظه المجازيـة فهـي لا تقـلّ عنها عدداً، وهنا يرى جملة من اللغويين أن الكناية والمجاز يجريان في مفردات الألفاظ أو النـسب الكلاميـة، في حـين إنَّ الرمـز عـادةً مـا يكـون في الجُمـل التركيبية، ولكننا من القـائلين بالـشمول، فيكـون الحـصر بالجمـل التركيبيـة قاصراً عن المفاد.

جدير بالذكر أن إطلاق الرمزية على موارد الكنايـة والمجـاز والاسـتعارة هو الأنسب والأكثر تأدّباً عند التعاطي مع النصوص التـي تتحـدّث عـن الله سبحانه، فحريّ بنا أن نقول بأنّ يده سـبحانه رمـز للقـدرة بـدلاً مـن القـول باستعارة مفاد اليد الحسّية، وهذا لا يعني خروج الكناية والمجاز والاسـتعارة عن حريم الرمزية بعدما اتّضح المراد والمقصد.

٢٥. ازدهرت الرمزية في ظلّ الحضارات القديمة، لاسيّما في مجالات العقيدة، حيث بدأت صناعة الآلهة الوضعية، فما يُذكر كون الشيطان قد وسوس للإنسان اتخاذ آلهة من الكواكب والحجر والشمر لم يكن تأسيسياً وإنما هو مُحاكاة لداعي تحصيل الكمالات المودعة في فطرة الإنسان، فكانت الشبهة في المصداق، فالدواعي إبداعٌ إلهي خالص في فطرة الإنسان وجّهها الشيطان في مقاطع زمنية معيّنة باتّجاه مصاديق كاذبة، فالأرباب التي اتُّخذت في تاريخ الإنسانية ليس إلا محاولات فاشلة في تشخيص المصداق، ولا ينبغي تحميل الإنسان بوجوده النوعي مسؤوليات الخطيئة التأريخية، قال تعالى: ﴿**قَالُواْ يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَـهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾، أي تخطئون في تشخيص المصداق الحقّ.

٢٦. ينبغي التعاطي مع تلك التجربة الإنسانية بجدّية ووعي كبيرين، فإنَّ الرحلة لم تنتهِ بعد، ونحن مُقبلون على تجارب كبيرة وامتحانات عسيرة هي الأكثر عمقاً ودقّةً وخطورة.

٢٧. كلّما ارتقت لغة المتكلّم وتعمّق فَهم المتلقّي، ازدهرت الرمزية وتجذّرت، بل إن المتكلّم الذي يعيش وعي اللغة سوف يُصاب بالغثيان من الخطاب المباشر.

٢٨. إنَّ رمزية العبادات ليست أمراً إدّعائياً، وإنما هي حقيقة مُوغلة في عمق التشريع وصناعة النصّ، بل لا يُمكن تصوّر الحركة التشريعية الموافقة لكلّ عصر ومصر وهي خلو من رُكنية الرمزية فيها، بل إنّ الرمزية فيها هي من أبلغ أساليب الجذب نحو تحصيل الكمالات المطلقة.

٢٩. إنَّ الرمزية في البناء العقدي لهي أبلغ بكثير مما هي عليه في الشريعة، فهي تُعمّق لنا فكرة التوحيد والنبوّة والمعاد، بعيداً عن الفَهم الساذج لها.

٣٠. إنَّ لغة الصوفية هي لغة الرمز، وإنّ عالمهم بأسره هو عالم الرمز،

ورمزيتهم ترجمة مُبكرة لجملة من المعطيات الإلهية سجّلت فيها قصب السبق في محاكاة رمزية الحقّ سبحانه، فالصوفية الحقّة سبرت غور الرمزية الإلهية، ولكنها في موارد غير قليلة خذلها القصور فركبت أمواج الشطحات والتمحُّل.

٣١. إنَّ جميع الفصول والأجناس القريبة والبعيدة لا تعدو عن كونها رموزاً يُشار بها إلى الحقيقة الكامنة في الأنواع.

٣٢. للرمزية بعد سياسي مؤثّر، كأرض فدك التي تحوّلت إلى رمز تأريخي يُشار من خلالها إلى الحقّ المسلوب تأريخياً، وقد كان الحكّام يعون أنَّ فدك تعني الخلافة والشرعية والسيادة، بل هي الثورة على أُسس الحكم، والصرخة التي أرادت فاطمة عليها السلام أن تقتلع بها الحجر الأساسي الذي بُني عليه التاريخ بعد يوم السقيفة.

٣٣. إنَّ الرمزية في القرآن الكريم لم تفرضها ظروف مُراعاة كلّ عصر ومصر، وإنما فرضتها ظروف موضوعية أخرى عمّقت الحاجة إلى توسعة رقعة الرمزية في القرآن، منها تربوية القرآن، من قبيل: ﴿**زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ**﴾، في إشارة إلى الوسطية في السلوك بين الاستغراق في الرهبنة (شَرْقِيَّةٍ) والاستغراق في المادّية (غَرْبِيَّةٍ)، ولذا فهي نور على نور.

٣٤. إنَّ للقرآن أهدافاً عامَّة تتمحور في الهداية العامّة، وأهدافاً خاصّة تتمحور بتوجيه الإنسان إلى القادة الإلهيين، وهدفاً أخصّ يتمحور في معرفة الله تعالى، وهو الغاية من وراء كلّ ذلك، ولهذه الأهداف المختلفة صلة وثيقة بالرمزية.

٣٥. لا يبعد أن تكون فواتح السور هي أرضية الرمزية الفاعلة في القرآن كلّه، بمعنى أن للرمزية مرجعية تُحدّد جميع الخطوط البيانية لأيّ رمزية أُخرى، وهذه المرجعية تكمن في هذه الفواتح.

٣٦. للأسماء الحسنى رمزية جليّة، فهي ليست مفاهيم جوفاء وإنما هي

حقيقة وجودية خارجية حقّة، ومن الواضح أنّ المؤثّر في الوجود هو الاسم بوجوده الحقيقيّ طبقاً لقانون السببيّة من أنّ المؤثر في نظام الوجود لابدّ أن يكون شيئاً حقيقيّاً، ثم إن حفظ رسوم الأسماء واقٍ من الزلل، وما شطحيات البعض إلا تعبير آخر عن غياب دور الرمز والرمزية، فيخرج المحدود عن الحدود وتختلّ صورة المقصود.

٣٧. رمزية الحقّ والباطل في القرآن تجلّت في آية الكرسي بولاية الله تعالى وولاية الطاغوت، ثمَّ إنَّ رمزية الحقّ والباطل في القرآن في الوقت الذي تُمثّل كمالاً معرفياً مُتميّزاً، فإنها تُمثّل منفذاً للتعبير من قبل طُلّاب الحقّ والحقيقة، ومن قبل المُضطَهدين في الأرض، نعني ترشيد السلوك الإنساني.

٣٨. حيث إنَّ الرمزية في النصّ القرآني تُمثّل أعلى مراتب النصّ معرفياً، فإنَّ ذلك سوف يُعمّق حاجتنا للتفسير، بل وللتأويل أيضاً ـ كما سيأتي ـ فعدم التفات المُفسّر والمؤوّل لرمزية النصّ القرآني يجعلهما يفقدان شرطاً مهمّاً في الصناعة التفسيرية والتأويلية، بل إن المرتكز الأساسي للعملية التأويلية هو الرمزية، فإذا ما فقدت العملية التأويلية هذا المرتكز سقطت من رأس، وعليه فالنتاج التأويلي يتوقَّف على مقدار ما توفَّر عليه المؤوّل من الرمزية.

٣٩. إنَّ الرمزية في العملية التأويلية تستمدّ خطوطها البيانية العليا من عالم خزائنية القرآن المومأ إليه بقوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾، وهو عالم وجودي خارجي، تكمُن فيه الحقائق القرآنية وتنتهي جميع المعارف الحقّة إليه.

٤٠. أوّل رمزية سجّلتها آية الكرسي بالغة الدقّة والعمق، قد أشارت بها إلى جامعية الكمال والجمال والجلال، وذلك من خلال لفظ الجلالة: (الله)، كما تجلّت الرمزية في الآية الكريمة بوجودها المجموعي، كما سيتّضح.

٤١. للقرآن الكريم حقيقة واحدة ذات مراتب وجودية سابقة على وجوده

اللفظي، فله مرتبة مثالية ملكوتية، ومرتبة عقلية جبروتية، ومرتبة أعلائية في مقام الواحدية.

٤٢. إنَّ الكتاب المكنون لا تتيسّر قراءته إلَّا لمن عرف أبجدية ذلك العالم، وهو معنى قول الصادق عليه السلام: (**ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به**)، أي لا يعرف حقيقة القرآن في عوالمه الأربعة إلَّا من خوطب به، فإن حُزنا كمالات تلك العوالم نُخاطَب بالقرآن عياناً.

٤٣. إنَّ تلك الحقيقة الكبرى (الكامنة في القرآن ومراتبه الوجودية) إذا أراد الله تعالى التعبير عنها أو إيصالها لنا، فذلك يتمّ إما بواسطة الطريق العامّ وهو طريق الأمثلة والتمثيل، أو بالطريق الخاصّ وهو طريق العناية بأوليائه الذين زكّوا أنفسهم، أو بالطريق الأخصّ وهو طريق أهل العصمة عليهم السلام، المعبَّر عنهم بالمُطهَّرين في قوله تعالى: ﴿**لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾.

٤٤. للأمثال القرآنية نوعان هما المثل العرضي والمثل الطولي، فإذا كان المثل يعقد نوع مقارنة بين أمرين فهو مثل عرضي، وإذا أُريد به أنَّ الحقيقة القرآنية هي في عالمها شيء وفي عالمنا تصبح شيئاً آخر فهو المثل الطولي، ثمَّ إنَّ جميع المعارف القرآنية أمثال مضروبة للتأويل عند الله سبحانه وتعالى.

٤٥. من أسرار ورمزية سجود الملائكة لآدم عليه السلام: أنه سجود للإنسان، أي سجود لنا، فيكون ما عدانا ساجداً لنا، ومن جملة ما يجب عليه السجود لنا: إبليس، فإذا كان الأمر كذلك فكيف نرضى بالسجود له؟! ذلك هو الخسران المُبين.

٤٦. إنَّ المثل وسيلة هدايتية سلكها القرآن لتحقيق أهدافه الكبروية، بل الهداية هي سقفه العامّ لضرب المثل القرآني، بعد أن كان المثل وسيلة تقريبية لواقعيات استعصى حضورها على عالم اللفظ ، ومن جملة الأهداف الأُخرى: التذكير والتذكّر، والدعوة إلى التفكّر، وبيان هويّة المتّعظ والعامل بالمثل،

والدعوة إلى أصل التأمّل في ضرب المثل، والتنبيه إلى ما هو أصحّ وأفضل، وبيان كون العمل والتقوى هو ميزان التعاطي وليس الحسب والنسب، وبيان أهمّية الإنفاق في سبيل الله، وبيان الخسّة والضعة التي قد يكون عليها الإنسان، وبيان حقيقة الكفر، ونتائج الكفر بالنعم، وولاية الكافر، وبيان نتيجة خلوّ العلم من العمل، وبيان لطيف خلقه وعجيب صنعه، ثمَّ إنَّ جميع الأهداف المُبرزة وغير المُبرزة للمثل القرآني، وإن كانت مهمّتها الأساسية تحقيق الأبعاد الثلاثة للهداية، ولكنها بحسب التحقيق لا تملأ مساحة حركية المثل، فللمثل مساحات أُخرى ينبغي الوقوف عندها.

٤٧. إنَّ مثل أهل البيت عليهم السلام في القرآن كان استثنائياً، ما عُرف لغيرهم أبداً، وهو الشجرة الطيّبة الموصوفة بثبات أصلها في الأرض، وامتداد فروعها في السماء، وديمومة إثمارها، وفي ذلك إشارة إلى تمامية علومهم اللدنية فهم ما احتاجوا للغير أبداً، وما انفكّ الغير عن الحاجة إليهم أبداً، وأما مثل أعدائهم فهو قرآني أيضاً، ﴿**وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ...**﴾.

٤٨. النصّية كعلم مُعطىً معرفيٌّ للحضارة الغربية، دعتهم الحاجة إليها، وبذلك أُدخل المُعطى البشري في دائرة النزاع، بل وأصبح مُنافساً للنصّ الديني عندهم، فمفهوم النصّ عندهم يُطلق على كلّ خطاب تمّ تثبيته بواسطة الكتابة.

٤٩. هنالك حاجة ماسّة لقراءة تُراثنا وفهمه والأخذ منه بما يحكي واقعنا، فلا ينبغي الركون إلى الأصوات التي لا تملك إلا الصدى والتلقّي المنبوذ.

٥٠. للنصّية الأُصولية قيمة علمية ثمينة تكمن في لزوم العمل به دلالياً، دون الحاجة إلى التعبّد بحجّية الجانب الدلالي منه، إذا كان نصّاً في المدلول التصوّري، والمدلول التصديقي معاً.

٥١. اللغة فكر ومعطى حضاري، لأنها تمثّل الانعكاس الأوّل لمقوِّمات الناطقين بها، فاللغة لسان تُراث أصحابها، ولذا فهي مستودع حقيقي للنتاج الديني الذي لا يأتي مجرّداً عن ظروفه الموضوعية وحواضنه الأساسية، وإنما يأتي مُعبّأً بكلِّ ذلك، وهذا ما يُفسّر بُطء حركة التغيير في اللغة إن لم تكن معدومة بالقياسات المعاصرة.

٥٢. اقترنت النصِّية من حيث الوجهة التأريخية بجذور علم الألسنيات بشكل يعسر تصوّر انفكاكها، وأما من حيث الوجهة المعاصرة فإن الألسنيات كعلم انطلقت بأفق أوسع بكثير من جذور النشأة، حيث امتدّت لتشمل كلّ منتج لغوي، فالنصّ في الألسنيات المعاصرة ليس له ملامح واضحة أو خلفية معلومة أكثر من كونه مُندرجاً في مجال اللغة.

٥٣. ينحصر النصّ التفسيري في حدود القرآن الكريم، بل إنَّ النصّ التفسيري أضيق من ذلك، لأنه يهتمُّ بالظاهر القرآني، دون باطنه، فهو خارج عن نصّية النصّ التفسيري، ثمَّ إنَّ هذه النصِّية ليست صفة مُستحدثة يخلعها الآخرون على القرآن الكريم، وإنما هي صفة وجودية مُلاصقة للقرآن الكريم وعرض ذاتي له مُنبثقة منه.

٥٤. إنَّ التأويلية قائمة على أساس التحرّك في عالم الخزائنية، وعالم الخزائنية يمثّل الوجود الحقّي للقرآن الكريم، ولذلك فإنَّ النتائج التأويلية إنما تتبلور في ضوء ما نتوفّر عليه من عالم الخزائنية. فحدود اللغة، وإن كانت لا تُلغى البتّة، ولكنها لا تُؤطّرنا حتماً، ولذلك نقول بأنَّ النصِّية التأويلية تنطلق من النصّية التفسيرية.

٥٥. إنَّ الكشف العلمي مهما بلغ من مراتب رفيعة يبقى محدوداً بحدود المُنكشف له، ولذلك يبقى عالم الخزائنية رحباً لا يسبر غوره إلا من أغلق دائرة السير وشمّ رائحة الوجوب.

٥٦. نصِّية الكتب السماوية أمر مفروغ منه، ولكن القدر المتيقَّن منها ينحصر بالقرآن الكريم، وأما التوراة والإنجيل الحقيقيان فغير متوفّرين بوجودهما الأولي، ولكنهما نصّان بالمعنى الثالث والرابع من اصطلاحات النصّ، فيكونان كأيّ نصٍّ أدبي أو قانوني قابل للنقد والطعن.

٥٧. يُمكن القول بأنَّ الكتب الوضعية (الدينية والفكرية والأدبية والاقتصادية والقانونية و... إلخ) مشمولة للنصِّية، ولكنها نصِّية تبعية، لها ضوابطها المعرفية وموازينها العلمية والذوقية.

٥٨. للنصّ علاقة وثيقة بالمحكم والمتشابه، بل هو المحكم والمتشابه بعينه، فالقرآن وصف نفسه بأنه كلّه مُحكم، وهذا الإحكام الكلي إنما بلحاظ قراءة المعصوم عليه السلام له، كما أنَّ القرآن كلّه مُتشابه ولكن بلحاظ القارئ غير المُتخصّص، وبعضه مُحكم وبعضه مُتشابه، وهذا بلحاظ القارئ المُتخصّص، وهذا الأخير ما كان منه مُحكماً فهو نصّ باصطلاح الأُصوليين، وما كان منه مُتشابهاً فهو الظاهر والمجمل عندهم.

٥٩. النصّية إما أفرادية أو مجموعية، والأفرادية تعني حصول التشخّص والتعيّن بواسطة الدليل الواحد، وأمّا المجموعية فهي حصول التشخّص بنحو قطعي دلالياً بواسطة أكثر من دليل، وهي الأَولى والأوفر حظّاً من الأوّل، ومن لطائف فاعلية الأثر المجموعي وأولويّته على الأثر الأفرادي هو أنَّ الله الحاضر عنده كلُّ شيء سوف يتعاطى مع العصاة يوم الحساب بأُسلوب النصِّية المجموعية، فلا يكتفي سبحانه بشهادة مُنكر ونكير، ولا بصحف الأعمال التي لا تغادر صغيرة ولا كبيرة ...، وإنما سيأتي بذلك جميعاً.

٦٠. قد لا يبدو أن هنالك فرقاً بين النصّ والتواتر، والصحيح أن النصّ يُراد به المتن، فهو في قبال الظاهر والمجمل، أما التواتر فيُراد به السند، في قبال الصحيح والموثّق والضعيف، وتقسيمات المتواتر (لفظي ومعنوي وإجمالي)

تصبّ في دائرة المتن، وهو بأقسامه الثلاثة يسمّى نصّاً وفق الاصطلاح الأُصولي.

٦١. إنَّ النصّية بلحاظ السند لا غُبار عليها البتّة، لعدم الصلة بين تعدّدية المعنى وقطعية السند، وأما نصّية المتن مع مقولة التعدُّد في المعنى، فبناءً على العرضية لامناص من نفي التوافق، وأما بناء على الطولية بين المعاني - كما نعتقد ذلك جزماً- فلا بأس في الجمع بينهما، بل لا مناص من الالتزام بذلك.

٦٢. القول بالترادف بين مفردتي المتن والنصّ مبنيّ على التسامح، لأنَّ النسبة بينهما هي العموم المطلق، فكلّ نصّ اصطلاحي هو متن جزماً، وليس كلّ متن هو نصّاً بالضرورة، وهذا لا ينفي قابلية كلّ متن للنصّية، لاسيّما مع التزامنا بمقولة القرينية، فتقترب النسبة وتُقيّد بنتائج البحث.

٦٣. ما نراه هو أقربية النصّية بلحاظ المتن لا السند، تبعاً لأهمّية البحث علمياً وعملياً، فضلاً عن انحصار السندية في جزء يسير من السنّة، ثم إنَّ النصّية لا تُثمر شيئاً فيما إذا كان النصّ السندي مُجملاً دلالة، في حين إنّ النصّ دلالة فرصة إثماره كبيرة، من هنا يتّضح حجم وثقل العملية الاجتهادية، فلا يغترّ بعض المُقلِّدة بفهمهم الساذج للاجتهاد.

٦٤. التناصّ هو تداخل الأُمور المعرفية بعضها في بعض، ومنها النصوص، بقصد أو بغير قصد، في المقدّمات والمضامين والخواتيم، والأكثر وقوعاً منه هو التناصّ المضموني أو المعنوي. وهو ماكنة معرفية جامعة ومُولّدة للتفسيرات المختلفة للوصول بالقارئ المُتفحّص إلى رؤية جامعة مانعة، تغيب فيها لغة التصنيف الفردي وتحضر لغة التوصيف الجماعي، فهو تعبير آخر عن تلاقح الأفكار وتشاور العقول، ولذا فهو مُستساغ بل مطلوب أيضاً، ولذلك دعا القرآنُ الكريم إلى الاستفادة من التناصّ بين الكتب السماوية للوصول إلى الحقيقة، وينبغي أن يبتعد عن السرقات الأدبية والعلمية، وبيِّنٌ بأنَّ التناصّ

واقع بشكل واضح بين الكتب السماوية، وهكذا الحال في نصوص أهل البيت عليهم السلام بنحو لا يخفى على غير المتخصّص فضلاً عن المتخصِّص، وبيِّنٌ أنَّ إرجاع المُحكمات إلى المُتشابهات نوع من التناصّ، كما لا يخفى بأنَّ التناصّ (التداخل) مارسه الملا صدرا بكثافة، حتى اتُّهِمَ بأنه صاحب مدرسة تلفيقية (تناصّ سلبي) غير إبداعية، في حين وصفه المنصفون بأنه صاحب مدرسة توفيقية (تناصّ إيجابي).

٦٥. القراءة في عالم النصوص تعني السعي لفهمها أو تفسيرها، ولذا تجدنا نُطلق عنوان القارئ المتخصّص في قبال القارئ غير المتخصّص، ونريد بالأوّل خصوص المفسّر لا غير، والسرّ الكامن وراء الطعن بالقراءة والقرّاء الجدد هو دعوى إثبات المعاني المتنافية تنافياً كلّياً، ولكونهم بنظر الخصوم ليسوا أكثر من مُقلّدة للغرب الذين اصطدموا بنصوصهم الدينية المحرَّفة، ولأنَّهم يسعون إلى محق الدين، وإبدالها بتُرّهات يُسمّونها التفسيرات المعاصرة للنصّ، فهم دُعاة دين جديد، بل قل هم دعاة أديان جديدة، ولكنها تصويرات بشعة مُبتنية على أساس سوء الظن وقلَّة الاطلاع على نتاجهم، فإنَّ أُولى ثمارهم هي أنهم قد بعثوا حياة جديدة في عالم قراءة النصّ بعد سبات عميق، وأعطوا فرصة جديدة لجدوائية القراءة، ورسموا أهدافاً معرفية وإنسانية جديدة للقرّاء، وكشفوا عن قدرة النصّ على التعاطي مع مقتضيات العصر.

٦٦. اتّضح أنَّ هنالك ثلاث زوايا ومدخلاً لموضوعة تعدّدية القراءات. الأُولى: واقعية النصّ القرآني ومراتبيته؛ والثانية: تعدّد القراءات وضوابط القراءة الصحيحة؛ والثالثة: عصرنة النصّ.

٦٧. إنَّ التعدّدية في معاني النصّ أصل لا سبيل للتنصّل عنه، وإنَّ هذه التعدّدية تتلاءم بشكل كامل مع القول بوحدة النصّ، وبيِّنٌ بأنَّ التعدّدية بمعنى التباين الكلِّي والاصطفاف العرضي غير واضح الملامح، كما أنَّ نفي

التعدّدية بصورة كلّية أمر مخالف للوجدان ومُنافٍ لأهداف وأغراض القرآن الكريم، فكان الحلّ الأمثل للخروج من الإفراط والتفريط من خلال القول بالتعدّدية الطولية، وفقاً للتفصيل المتقدِّم.

٦٨. المراد من قارئ النصّ المطالب بمنهج معتمد في استظهاراته النصِّية هو القارئ المتخصّص غير المعصوم.

٦٩. إذا استند الظهور إلى ما يُبرّره فهو ظهور موضوعي معتبر، وإلّا كان ذاتياً لا اعتبار له؛ واعتباره بمعنى حجّيته.

٧٠. لا يُشترط في الظهور الموضوعي أن يكون مطابقاً للواقع، وإنّما يُشترط فيه الاستناد إلى قرائن موضوعية ومنهج صحيح في الاقتناص، بغضّ النظر عن الإصابة.

٧١. ملاك الظهور الموضوعي جارٍ بعينه في تعدّد القراءات في النصّ الديني.

٧٢. القراءة غير المُستندة إلى منهج صحيح، مصداق للتفسير بالرأي الممنوع شرعاً.

٧٣. الواقع المنكشف بالظهور ذو درجات ومراتب مختلفة، وكلّها موضوعيّة، لأنّ كلّ واحد منها يمثّل كشفاً عن مرتبة خاصّة من الواقع.

٧٤. لا بدَّ من التسليم بمبدأ تعدّد الاجتهادات المختلفة، ما دامت مُستندة إلى مناهج معرفية سليمة مستدلّ عليها، كما ينبغي التحلّي بثقافة قبول قراءة الآخر ما دامت منضبطة منهجياً.

٧٥. الظهور الموضوعي يمثّل عنصر الثبات في قراءة النص، وأما الزمان فهو عنصر التغيّر، والظهور الموضوعي الثابت أصلاً قابل للتغيّر مصداقاً.

٧٦. تصحّ محاكمة الظهورات الموضوعية للأعلام السابقين وفقاً للعنصر المتغيّر.

٧٧. للّغة صلة وثيقة ودور مهمّ في فاعلية العنصر الثاني (الزمان) ومدى ثبات الظهور الموضوعي السابق، والتغيّر اللغوي يشمل الظهورات المرتبطة بالجمل التركيبيّة والمدلول التصديقي لا التصوّري والوصفي فقط .

٧٨. عصرنة النصّ تُساوي حياة النصّ، وهي حقيقة قرآنية بالغة الأهمّية، قامت عليها شواهد روائية كثيرة، وتصوير العصرنة من خلال الالتزام بالظهور المكثّف في أكثر من مصداق، فالآية لا تموت أبداً، ومصاديقها لا تنتهي أبداً، فالمضامين القرآنية غير محدودة الآفاق، جارية في الخلق مجرى الليل والنهار، أي مادامت السماوات والأرض، فهي ديمومة الانطباق في كلّ عصر وزمان، بمعنى أنّ المصاديق البارزة للنصّ القرآني لا تغلق دائرة الانطباق، وأنَّ المصاديق اللاحقة لا تدخل من باب المجاز.

الفصل الثالث

عُمق المفردة القرآنية عمق للنصّ

- أهمّية البحث في المفردة القرآنية.
- المفردة القرآنية بين التفسير والتأويل.
- تكرار المفردة القرآنية تجدّد في المعنى.
- آية الكرسي ... وجه التسمية بذلك.
- فضل القرآن قرآنياً وروائياً.
- فضل آية الكرسي.
- طبيعة التفاضل (بين الآيات والسور) وجدوائيته.
- حدود آية الكرسي.
- حدود الآية روائياً.
- حدود الآية عند الفقهاء والمُفسِّرين.
- الصحيح في حدود الآية.
- آية الكرسي بين التنزيل والتدوين.
- مُختارنا في المقام.
- معطيات الفصل.

عمق المفردة القرآنية عمق للنصّ

أهمية البحث في المفردة القرآنية

اهتمّت علوم اللغة كثيراً بالمفردات القرآنية حتى صُنّفت في ذلك كتب ورسائل مُنذ انطلاق العملية التفسيرية، وقد نُسبت جُملةٌ منها إلى المصنّفات التفسيرية، وهي وإن كانت كذلك إلا أنها لا تعدو حيّز التفسير المفرداتي الداخل في النطاق التفسيري الاصطلاحي ثانياً وبالعرض، أو بنحو من المجاز، أو بنوع توسّع في الاصطلاح.

وهذه النسبة العرضية المجازية التوسّعية لا تلغي حقيقة وثمرة هذه العملية المُفرداتية وما تُشكّله من مُؤشّرات توجيهية لحركة النصّ القرآني، ولعلّ هذا ما دعا البعض إلى إطلاق مفردة التفسير على هذه المصنّفات اللغوية في مجال القرآن.

وعلى أيّ حال، فإنّ مُعطيات مصنّفات المفردات القرآنية أينما صُنّفت فإنها تُمهّد للعملية التفسيرية الاصطلاحية وتُهيّئُ لها شروطاً لا بدّ منها.

ومن هنا نلمح أهمّية البعد المفرداتي في توجيه العملية التفسيرية، حتى عُدّ هذا البعد ركناً أساسياً في جملة من التفاسير المعتبرة، ونحن إنما نريد الوقوف عند هذا البعد ليس لمجاراة البعض ممّن امتهنوا المواكبة والتقليد لما وصل إليهم، وإنما التزاماً منّا بأُسلوبنا التفسيري في آية الكرسي الذي تقدّم بيانه، حيث أوضحنا فيه أننا سوف نسلك الأُسلوب التركيبي - التجزيئي والموضوعي- إيماناً منّا بأهمّية الهدف الذي نصبو إليه والمتمثّل بالمُعطى القرآني للعملية التفسيرية والذي نريد به تحديداً بيان المرادات النهائية أو القريبة منها للنصّ القرآني.

فالوقوف على المفردات القرآنية نعتبره حلقة مهمّة في بيان مرادات النصّ القرآني ، فغير خفيٍّ على المطّلع مدى مدخلية المفردة في تركيبة وبنيوية الجملة، سواء ما تعلّق منها بالهيئة الجُملية أو بمادّتها، فلا تصل النوبة إلى المستوى الدلالي للجملة دون الفراغ من المستوى الدلالي لمفرداتها مستقلّة.

إن الهدف الذي نصبو إليه في جميع مقاطع البحث المُفرداتي هو السعي للوصول إلى تجلية المفردة القرآنية ورفع أكبر قدر ممكن من الغموض والضبابية التي تحفّ بها، لاسيّما ونحن نعيش فاصلة زمنية كبيرة وظروفاً موضوعية تدعونا للتأمّل في ما يُمكن قبوله من إسقاطات من بيئة العصر على بيئة النزول.

إنها محاولة – على ما فيها من تعقيد وإشكاليات حقيقية سوف تعترضنا في الطريق – جديرة بالاهتمام بل وبذل أقصى الجهد ومواصلة العمل الدؤوب لإنجاح هذا العمل المعرفي الذي يحمل في رحمه بذور رؤى جديدة وإشراقات لعلّها تُسهم إلى حدٍّ ما في تغيير خريطة التفسير والرؤية التفسيرية التي ما انفكّت عن حركتها الدائرية.

إن المفردة وفق رؤيتنا التفسيرية تُمثّل حجر الزاوية والملمح البارز في رسم الخطوط العامّة للبناء الجُملي في النصّ القرآني، أو أنها أشبه ما تكون بالسلّم المؤدّي إلى الهدف، فهي البناءات الأُولى للنصّ، والأرضية الخصبة للتأمّل، والقاعدة المتينة التي تنطلق منها العملية التفسيرية بجميع خطوطها، بل والعملية التأويلية، وهذا ما سيتّضح لنا فيما بعد[1].

إن السياق الجُملي للنصّ يُشكّل أزمات معرفية كبيرة للقارئ المتخصّص، وهذه الأزمات المعرفية تحتاج حلولاً إستراتيجية تقيها من الوقوع في

---

(١) في الفصل الأوّل من الباب الثالث من الكتاب، تحت عنوان: (تأويلات آية الكرسي).

تناقضات قد تُسبّبها نصوص أُخرى نتيجة القراءة الناقصة لها، ومن هنا فنحن نحاول أن نطرح حلولاً حقيقية وإستراتيجية في مجال فهم النصّ القرآني تحديداً، ومن جملة الحلول التي نعتمدها وندعو لها العود إلى البحث الدلالي لنفس المفردة والبحث في جذورها، بل ومحاولة الوصول إلى الظروف المعرفية والاجتماعية وجميع المؤثرات الأُخرى التي أسهمت في اعتماد تلك المفردة.

إنها محاولة معقّدة وعسيرة جدّاً، تحتاج جهداً استثنائياً واستقراءات طويلة النفس وتأمّلات عميقة النظر، ولكن الهدف ـ كما ألمعنا لذلك ـ يستحقّ منّا البذل، لأننا ورثنا منظومة تفسيرية تُعاني من اجترارات وتخندق، وفوضى معلوماتية تراكمية دون تنظيم دقيق، وضبابية في رسم النتائج النهائية، مما يكشف إنّاً عن ضبابية الفهم، هذا ما نلمحه في السواد الأعظم من المصنّفات التفسيرية، ممَّا يجعلنا نميل كثيراً إلى افتقار المكتبة الإسلامية إلى تفسير حقيقي يُوظّف المفردة والجملة والفكرة في رسم وصياغة النتائج الأعلائية التي يسير باتّجاهها النصّ[1].

لقد كانت هنالك مصنّفات تفسيرية كثيرة ضجّت بها المكتبات الإسلامية، ولكنها افتقرت إلى شيء واحد هو كلّ شيء، وهو النصّ القرآني نفسه، وبعبارة أُخرى: إنها مصنّفات حضر فيها المُفسّرون وغاب عنها النصّ القرآني، فكان الجري في أفكار وأجواء المفسِّر أكثر بكثير من الجري في أجواء النصّ[2]!

ونحن لا نُريد بذلك تضعيف ما جاء في المصنّفات التفسيرية بقدر ما نُريد

---

(١) سيلاحظ المتتبع العناية الخاصّة للسيد الأُستاذ في البحث المفرداتي في الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا الكتاب.

(٢) من لطائف ما نُقل في شرح إحقاق الحقّ ما قاله بعض العلماء ـ وهو أحمد الهروي حفيد المحقّق التفتازاني ـ: من أن في تفسير فخر الدين الرازي كلّ شيء إلا التفسير. انظر: شرح إحقاق الحق، للسيد شهاب الدين المرعشي: ج٣، ص٢٣٨.

أن نُلفت النظر إلى واقع حالٍ لم يجرؤ كثيرون على بيانه، أو بيان خلفيات حصول هذا الواقع رغم المحاولات الكثيرة والجادّة التي اضطلع بها أعلام الفريقين معاً.

إنّ عدم التوحيد بين معطيات التفسير المُفرداتي والجُملي والموضوعي والتأويلي يعني الخروج عن حريم النصّ، ولذلك نجد أن الجدلية القائمة بين هذه الحلقات الأربع ضرورة حتمية في رسم ملامح العملية التفسيرية، بل إن المنهجية التحقيقية التي تُخرج المُفسّر عن قارعة التفسير بالرأي تكمن في مُراعاة هذه الجدلية، ودونها لا مُحالة من التعرّض إلى مهالك التفسير بالرأي.

فإذا ما انطلق المُفسّر إلى فضاء الجملة القرآنية وهو لم يسبر غور المفردة بعد فإنه سوف يعيش إرباكات حقيقية وترتسم في ذهنه صور مُشوّهة يظنّ أنها هي الحقّ، ولكنها مجرّد تداعيات أو هي: ﴿**كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً**﴾ (**النور: ٣٩**)؛ إنها نتيجة مؤلمة نحتاج أن نقف أمامها بشجاعة وصلابة، نُفتّش في أسبابها ونُحقّق في سُبل حلّها، ولا ريب بأنها مُهمّة صعبة، بل وعسيرة أيضاً، ولكنه أمر لا بدَّ منه.

والواقع المعرفي المرير هو أننا لم نعرف بعد أنَّ البناء الدلالي للمُفردة هو أعمق بكثير من الظاهر اللغوي لها، فهو أشبه ما يكون بالمفاد الاصطلاحي لأيّ مفهوم، إنها نتيجة خطيرة وعظيمة أن يكون التعاطي مع المُفردة القرآنية في ضوء الاصطلاح لا في ضوء المفاد اللغوي فحسب، نتيجة تجعلنا نتعاطى مع العملية التفسيرية بأبجدية جديدة ترسم لنا واقعاً جديداً وآفاقاً رحبة نباتها غضّ و﴿**قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ**﴾ (**الحاقّة: ٢٣**)، تلك الجذور والظروف الموضوعية التي نبتت فيها المفردات القرآنية تمثّل لنا أرضيّة الحركة باتّجاه الأصل. وقراءة الواقع الذي نحن عليه الآن يمثّل لنا حدود وجدوائية الاستعمال ومساحات الحركة باتّجاه المعاني الأُخرى التي لا تتقاطع مع الجذر البتّة ولا تخرج عن طولية القدر

المتيقّن من المعنى الأوّلي المُرتسم في الذهن والمدلول عليه بظاهر اللفظ.

في ضوء ما تقدّم يتبيّن للمطّلع الأثرُ الكبير الذي يُحدثه الاختلاف في الـمُعطى الدلالي للمفردة القرآنية، سواء على مستوى التفسير أم التأويل، وسوف يتّضح لنا ذلك جلياً عمّا قريب.

المفردة القرآنية بين التفسير والتأويل

تختلف المعطيات القرآنية بلحاظ ما يلي:

١. اختلاف المستويات المعرفية التي عليها النصّ القرآني.

٢. اختلاف المستويات العلمية والمعلوماتية للقارئ المتخصّص فضلاً عن غيره.

٣. اختلاف المصادر الأوّلية المعتمدة في توجيه قراءة النصّ.

٤. اختلاف المنهج والأُسلوب التفسيرين الـمُتّبَعين في العملية التفسيرية.

٥. اختلاف الجهة المنظورة في قراءة النصّ القرآني، أجهة التفسير هي أم جهة التأويل.

وما نُريد الوقوف عنده في المقام هو الاختلاف الأخير وأثره على قراءة النصّ القرآني، وحيث إنه قد اتّضح لنا المراد من التفسير والتأويل - في ما تقدّم من أبحاث الفصل الأوّل - فإنّ مهمّة تقريب أثر الجهة المنظورة في قراءة النصّ سوف تكون عملية ويسيرة.

وينبغي الإشارة إلى أنّ التأويل يتبوّأ مكانةً أساسية ومركزية في رسم الخطوط البيانية الأُولى لإستراتيجية قراءة النصّ القرآني، وأنّ كلمة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: (**ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق لكم، أُخبركم عنه، إنّ فيه علم ما مضى، وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة، وحكم ما بينكم وبيان ما أصبحتم فيه تختلفون، فلو سألتموني عنه لعلّمتكم**)[1]، تتضمّن إشارة واضحة إلى

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص٦١، ح٧.

الجانب التأويلي، فالنصّ ببعده الأوّل المتمثّل بالعبارة[١] ـ وهي مادّة العملية التفسيرية ـ يُمكن استنطاقه ظاهراً، وما لا يُمكن استنطاقه هو الأبعاد الأُخرى المتمثّلة بالإشارة واللطائف والحقائق ـ وهي موادّ العملية التأويلية ـ ولذلك يقول عليه السلام: (**إنَّ فيه علم ما مضى، وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة**)؛ مما يعني أنَّ استنطاق النصّ القرآني والوصول إلى كينونته المقدّسة أمر غير ممكن البتّة بدون الأخذ بالاعتبار الجانب التأويلي في قراءة النصّ.

إذا اتّضح لنا ذلك، سوف تكون بيّنة إلينا جملة من موارد الاختلاف في قراءة المفردة القرآنية والنصّ القرآني خصوصاً والنصّ الديني عموماً.

إن البعد التأويلي وإن كان يبدو بحسب الظاهر غير معنيّ بالمعنى الدلالي للمفردة، إلَّا أن هذا التصوّر ـ على فرض وجوده ـ غير صحيح ، فإنّ الوشائج التي تربط الظاهر بالباطن، والتفسير بالتأويل، لابدّ أن تكون محفوظة لحفظ الـمُعطى التأويلي من الانحراف.

وبذلك لا تُعفى العملية التأويلية من ملاحظة الوجه الدلالي للمفردة القرآنية، فإذا تُرك النظر في ذلك ستتوسّع رقعة الخلاف والاختلاف في قراءة النصّ القرآني، وقد اتّضح لنا مما تقدّم في البحث السابق ما تُشكّله المُفردة القرآنية من ضرورة قصوى لا يمكن التنصّل عنها أبداً.

هذا، ومن الواضح بأنَّ تضييق دائرة الخلاف والاختلاف من خلال ملاحظة الوجوه الدلالية للمفردة القرآنية لا تعني أبداً رفع الاختلاف بين الـمُعطيين التفسيري والتأويلي، فإن اختلاف الـمُعطيين أمر حتمي لابدّ منه، وهذا الاختلاف لا يُمكن حصره بمرتبة أو مرتبتين، وإنما هي سلسلة من المراتب تعود في الغالب منها إلى مجموعة الاختلافات الآنفة الذكر، ولكن للمنهج والمستوى

---

(١) تقدّم تخريج الحديث المروي عن الإمام الحسين عليه السلام في الفصل الأوّل من الباب الأوّل، تحت عنوان: (المنهج التفسيري الإشاري)، فراجع.

المعرفي الذي عليه قارئ النصّ الأثر الأبرز في رسم ملامح الاختلاف.

إنّ الاختلافات الظاهرية الدلالية لظاهر المفردات القرآنية مع المُعطى التأويلي ـ الباطن القرآني ـ ينبغي أن تتحوّل إلى همزات وصل تُصحّح لنا قراءة النصّ، لا أن تُعمّق درجات التباين، فالمعنى التأويلي هو أشبه ما يكون بالصورة الظلّية للمعنى التفسيري، ولكن لا بمعنى أشرفية التفسير على التأويل، فهذا ما لا ينبغي تصوّره أبداً، وإنما بمعنى قوّة الارتباط والاشتراك الفعلي في تتميم المُعطى القرآني، فالصورة الظاهرية على أهمّيتها قاصرة على إعطاء الصورة القرآنية كما هي، كما أنّ الصورة الباطنية للنصّ هي الأُخرى قاصرة عن تتميم ذلك.

من هنا تُعقد وجوه المصالحة القراءتية، وتنتظم أمامنا الخطوط البيانية للصورة القرآنية، وتلتقي المقاطع المفصلية لتنطق بالحقّ.

وبذلك يكون قد ترشّد أمامنا القيمة المعرفية للقراءة التفسيرية فيما لو أُخذت منفصلة ومستقلّة عن القراءة التأويلية، وهكذا الحال في فصل واستقلال القراءة التأويلية، بل لا تُوجد قراءة صحيحة كاملة للنصّ القرآني دون أن تتشكّل ملامحها من البعدين التفسيري والتأويلي.

هذا ما أردنا إيجازه في تصوير منشأ الاختلاف في المعطى القرآني تاركين التفصيل فيه لمناسبة أُخرى.

تكرار المفردة القرآنية تجدّد في المعنى

التكرار من الكرّ، وهو: الرجوع على الشيء[1]، وفي الاصطلاح: تكرار كلمة أو جملة أكثر من مرّة لمعانٍ متعدّدة كالتوكيد والتهويل والتعظيم، وغيرها.

وعادةً ما تُثار قضية التكرار الواقع في المفردات والآيات القرآنية والتي

---

(١) انظر: لسان العرب: ج٥، ص١٣٥.

يُريد البعض منها التلويح بإشكالية اللغْوية ما دام التكرار لا يأتي بمعانٍ جديدة.

ومما يُذكر بأنّ التكرار قد وقع بصور مختلفة، منه ما وقع في المفردات، ومنه ما وقع في الآيات، وما وقع في الآيات فمنه ما وقع في سورة واحدة، ومنه ما وقع في سور مختلفة، ومجموع التكرار منه ما وقع بشكل موصول ومنه ما وقع بشكل مفصول[1].

ومن الشواهد البارزة للتكرار الواقع في المفردات: ما وقع تباعاً في سياق الآية الواحدة، كقوله تعالى: ﴿**هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُون**﴾ (المؤمنون: ٣٦).

ومنه ما وقع في آخر الآية وأوّل التي بعدها، كقوله تعالى: ﴿**وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا * قَوَارِيرَ مِن فِضَّةٍ...**﴾ (الإنسان: ١٥- ١٦)، ومنه ما وقع في أواخر الآية، كقوله تعالى: ﴿**كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكّاً دَكّاً**﴾ (**الفجر: ٢١**).

وأمّا ما وقع في الآيات، فمنه ما وقع في سورة واحدة، من قبيل ما جاء في سورة الرحمن، حيث تكرّرت آية: ﴿**فَبِأَيِّ آلَاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**﴾ فيها ثلاثاً وثلاثين

---

(١) الموصول إما أن يكون بتكرار كلمات في سياق الآية، مثل قوله تعالى: ﴿**هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ**﴾، وإما في آخر الآية وأوّل التي بعدها،مثل قوله تعالى: ﴿**وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا * قَوَارِيرَ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيراً**﴾.

وإما في أواخرها، مثل قوله تعالى: ﴿**كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكّاً دَكّاً**﴾، وإما تكرر الآية بعد الآية مباشرة، مثل قوله تعالى: ﴿**فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً**﴾.

وأما المفصول فهو على صورتين، إما تكرار في السورة نفسها، وإما تكرار في القرآن كلّه، والأول كقوله تعالى: ﴿**وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ**﴾، حيث تكرر ثمان مرات في سورة الشعراء، ومثال التكرار في القرآن كلّه: تكرر قوله تعالى: ﴿**وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ حيث تكرّرت ستّ مرات في سور مختلفة، كما هو مُبين في الهامش اللاحق.

مرّة، وما جاء في سورة الشعراء، حيث تكرّرت آية: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ ثمان مرات، وهكذا الحال في سورة المرسلات[١]، ومنه ما وقع في سور مختلفة.

ومن الآيات المكرّرة بصورة مُتناثرة بين السور القرآنية قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ حيث تكرّرت ستّ مرات في سور مختلفة[٢]، وقوله تعالى: ﴿أُوْلَـئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ حيث تكرّرت مرتين[٣]، وغير ذلك.

بل هنالك تكرار آخر يُدّعى في المقام يتمثّل بتكرار القصص القرآنية، من قبيل قصّة آدم عليه السلام وموسى عليه السلام اللتين كُرّرتا في أكثر من موضع، وهذا واضح.

ما هي حقيقة التكرار الـمُدَّعى في المقام؟

هنا حاول جملة من أعلام الفريقين الإجابة عن ذلك، نذكر ما هو مُهمّ منها ثمَّ نُبيّن ما هو صحيح في المقام.

قال السيوطي: (التكرير وهو أبلغ من التأكيد، وهو من محاسن الفصاحة خلافاً لبعض من غلط)[٤]، فالتكرار في القرآن عنده من الفصاحة في الكلام وليس من المذموم الذي لا ثمرة فيه؛ ولكنه لم يُبيّن لنا وجه الفصاحة فيه، فالتأكيد أمر واضح للعيان، ولكن كيف يكون التكرير أفصح منه؟ وكيف نفهم أنه من محاسن الفصاحة؟ ألكونه قرآناً ، أم ماذا؟ ولذلك سوف يُكرّر السؤال نفسه.

ثم يتعرّض السيوطي إلى فوائد أُخرى للتكرار القرآني.

---

(١) حيث تكرّر قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ عشر مرات .

(٢) في: يونس: ٤٨ . و: الأنبياء: ٣٨. و: النمل:٧١ . و: سبأ:٢٩ . و: يس:٤٨. والملك: ٢٥.

(٣) البقرة : ٥. و: لقمان : ٥.

(٤) انظر: الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: ج٣، ص٢٨٠.

منها: التقرير، بنكتة أنَّ الكلام إذا تكرّر تقرّر وتأكّد، ولعلّ مراده من التقرير هو التتميم والترسيخ، فالهدف القرآني لا ينتهي عند البلاغ وإنما لابدّ من الاطمئنان على وصول الفكرة وتحقّق الهدف، وهذا المعنى قد يُلازمه التكرار، إن كان مراده ذلك فهو وجه وجيه، ولكنه ليس العلة التامّة فيه.

ومنها: التأكيد، وزيادة التنبيه، كتكرار النداء في قوله تعالى: **﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ * يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ﴾ (غافر: ٣٨-٣٩)**.

ومنها: أنَّ إعادة المطلع عند إطالة الكلام أمر تقتضيه الفصاحة والبلاغة، من قبيل أهمّية تكرار جملة: «لَمَّا جَاءهُمْ» في قوله تعالى: **﴿وَلَمَّا جَاءهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ الله مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَاءهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِ فَلَعْنَةُ الله عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٨٩)**.

ومنها: التعظيم والتهويل، كما هو المشهور في: **﴿الحَاقَّةُ *مَا الحَاقَّةُ﴾**، **﴿الْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ﴾**، ولهذا النوع شواهد أُخرى كثيرة[1].

أقول: إنّ من مُميزات اللغة العربية الميل إلى الاختصار والإيجاز، فإذا توقّف الإفهام على الإطناب أو التكرار لزم ذلك، وإلا لزم نقض الغرض، وهو ممنوع بحقّ العاقل الرشيد فضلاً عن الحقّ سبحانه صاحب القول السديد. فهل التكرار القرآني واقع لأجل ذلك؟

وهنا ينبغي التنبيه إلى أنّ النصّ القرآني لم تُؤخذ فيه الجنبة التشريعية أو الدينية فحسب، وإنما لُوحظت فيه جوانب أُخرى، من جملتها - إن لم تكن أهمّها- جانب الإعجاز الأدبي والبلاغي، الذي جاء لِيُعجز بيئة النزول التي طغى عليها الحسّ الأدبي والبلاغي.

---

(١) انظر: الإتقان في علوم القرآن: ج٣، ص٢٨١-٢٨٢.

فهنالك وظيفة دينية وأُخرى أدبية لُوحظتا في النصّ القرآني، فإذا ما أردنا تحليل ظاهرة التكرار القرآني فلابدّ من مراعاة هاتين الخصوصيّتين، وهذا واضح.

ولنأخذ شاهداً قرآنياً نُقرّب فيه تحقيق الوظيفتين الدينية والبلاغية، وهو قوله تعالى: ﴿**وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَاباً أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ وَأُوْلَئِكَ الأَغْلاَلُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدونَ**﴾ **(الرعد: ٥)**، حيث تكرّرت كلمة (أُوْلَئِكَ) ثلاث مرات، فهل رُوعيت فيها ما التزمنا به من وظائف النصّ القرآني؟

أما الوظيفة الأدبية البلاغية فواضحة جدّاً، فالنصّ هنا سوف ينتابه الاضطراب والركاكة بشكل مُلفت للنظر، بل سوف يحصل خطأ في التعبير، حيث لا يُعلم من هم أصحاب النار في المقام، هل هم أنفسهم أولئك الذين أنكروا نبوّة النبي صلى الله عليه وآله وكانت الأغلال في أعناقهم؟

وأما الوظيفة الدينية فتتمثّل ـ بحسب الظاهر ـ ببيان الحكم الشرعي وإيصاله بطريقة لا تكون مشوبة بالخطأ أو الإيهام بذلك، ومن الواضح بأنّ هذا المعنى لا يتحقّق في المقام دون هذا التكرار، فهو تكرار ضروري على مستوى البلاغة وعلى مستوى التبليغ.

إنما الكلام يقع في تكرار الآيات لاسيّما في السورة الواحدة وبصورة ملفتة للنظر، كما هو الحال في تكرار آية: (**فَبِأَيِّ آلَاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**) في سورة الرحمن، فهل يُخرّج ذلك في ضوء الوظيفتين الدينية والأدبية؟

هنا نودّ أن نُقدّم عرضاً آخر نقرّب به صحّة التكرار الظاهري للآية الكريمة.

من الثابت وجداناً وتحقيقاً: أن كلّ آية قرآنية لها معناها الخاصّ بها الذي لا تشترك فيه مع الآيات الأُخرى، كما هو الحال بالنسبة لأيّ عدد رقمي حيث يختصّ بمرتبة ويتميّز بها عن سائر الأعداد والمراتب الرقمية الأُخرى، وهذا

واضح. ولكن كلّ آية إذا ما لُوحظت بمعيّة آية أُخرى فإنَّ الموقف سوف يتبدَّل تماماً، كما هو الحال في إضافة عدد رقمي إلى عدد آخر، فإنّ كلّ واحد منهما له مرتبته الخاصّة به، ولكنهما معا سوف يُعطيان عدداً رقمياً آخر، وهذا واضح أيضاً.

وهكذا الحال في المقام، فكلّ آية إذا ما ضُمّت لآية أُخرى فإنهما معاً سوف يُعطيان أمراً ومستوىً آخر، يُمكن أن نُطلق عليه المعنى الثالث، فإذا أخذنا هذا المعنى العلمي التحليلي الدقيق في المقام فإنه لن تبقى لدينا إشكالية تُذكر.

وعليه فإذا أخذنا كلّ مقطع نصيّ من سورة الرحمن مختوم بآية: (**فَبِأَيِّ آلَاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**) فإننا سوف نخرج بنتيجة تمتاز عمّا قبلها وعمّا بعدها، فالملحوظ في المقام هو الصورة النهائية التي يرسمها المقطع القرآني الوارد فيه الآية المكرّرة ظاهراً، مما يعني أن هنالك صورة تكرار يلحظها مستقلّة من لا دراية له بقراءة النصّ القرآني.

ومن هنا يُمكننا التلميح بدفع شبهة التكرار الظاهري للبسملة في المجموع القرآني، فهو صورة تكرار تُدفع بما ذكرناه، ولكن بخصوصية أُخرى لا تبتعد بنا كثيراً عن أصل الفكرة، ولعلنا سنُفصّل ذلك في بحوث تفسيرية أُخرى[1].

وبذلك نخرج بنتيجة غاية في الأهمّية، وهي أن كلّ تكرار ظاهري يُمكن أن يُؤدّي الوظائف التالية:

١. الوظيفة الأدبية البلاغية.

٢. الوظيفة الدينية التبليغية.

٣. إضافة معنى جديد لا يتكرّر أبداً حتّى مع حصول تكرار ظاهري آخر.

وهذه النقطة الأخيرة تقودنا إلى هذه الحقيقة القرآنية الاستثنائية، وهي أن التكرار الظاهري القرآني يُلازمه التجدّدُ في المعنى.

---

(١) للسيد الأُستاذ بحث دقيق في البسملة، يُمكن مراجعته في كتابه: اللباب: ج١، ص٢٣٤.

عمق المفردة القرآنية... عمق للنصّ

عن أمير المؤمنين علي عليه السلام وهو يصف القرآن: (**ظاهره أنيق وباطنه عميق ...لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه**)[١]، فالقرآن هو المدرسة التي لا تنضب علومها أبداً، حارت فيه العقول، وضاقت عن نيله والإحاطة به المعارف، وما ذلك إلا لارتباطه بالله جلّت قدرته، فهو الوجود المطلق الذي لا تحدّه حدود، المحيط بكلّ شيء، ومن هذه الصفة المطلقة كباقي صفاته استمدّ القرآن صفاته في دائرة المعنى وفي دائرة التأثير، وهذا الاستمداد الصفاتي في المعنى والأثر يُقرّب لنا كلمة أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**فتجلّى سبحانه لهم في كتابه من غير أن يكونوا رأوه**)[٢]، فإذا كان الـمُتجلِّي مطلقاً فالـمُتجلَّى فيه كذلك.

وهذا المعنى الرفيع يُثير أمامنا إشكالية فهم القرآن، فكيف للمحدود أن يُحيط بغير المحدود علماً؟

هنا نجد الأعلام يختلفون في فهم الإشكالية والجواب عنها، فالتستري يُنكر علينا فهم آية واحدة من كتاب الله تعالى بصورة تامّة، فكيف بالكتاب نفسه، حيث يقول: (لو أُعطي العبد بكلّ حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه في آية من كتابه، لأنه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهم كلٌّ بمقدار ما يفتح الله عليه)[٣]، فالفهم ولو في حدود آية واحدة يبقى محدوداً بحدود مقدار المتلقّي.

ولسنا بصدد الإجابة عن ذلك نفياً أو تأييداً، فما نُريد الوقوف عليه هو ما

---

(١) أُصول الكافي : ج٢، ص٥٩٩، ح٢.

(٢) نهج البلاغة، تحقيق الشيخ محمد عبده: ج٢، ص٣٠.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن، للزركشي: ج١، ص٩. وقد ورد ما هو قريب من هذا المعنى في: تفسير مجاهد: ج١، ص٩.

يُمكن استجلاؤه من المفردة والنصّ القرآنيين، وهل المُعطى المفرداتي ذو مرتبة واحدة أو هو ذو مراتب كما هو الحال بالنسبة للنصّ[1]؟

الذي نميل إليه هو مراتبية معاني المفردة الواحدة فضلاً عن النصّ، فإنَّ أرضية كلّ نصّ تتمثّل بالمفردات، وكلّ مفردة تدخل بصورة مباشرة في تركيبة وبنيوية النصّ الداخلة فيه. فالاختلاف في قراءة النص، أو تحمّل النصّ الواحد وجوهاً ذات مراتب طولية، يعني مراتبية النصّ واختلاف درجات العمق فيها طولياً، وهذا ما يكشف لنا إنّياً أنَّ هنالك مراتبية تُمثّل اللبنة الأولى في إضفاء صفة المراتب الطولية في النصّ الواحد.

من هنا يقول الطباطبائي: (إنَّ للقرآن مراتب مختلفة من المعنى مترتّبة طولاً من غير أن يكون الجميع في عرض واحد فيلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد أو مثل عموم المجاز، ولا هي من قبيل اللوازم المتعدّدة لملزوم واحد بل هي معانٍ مطابقية يدلّ على كلّ واحد منها اللفظ بالمطابقة بحسب مراتب الإفهام)[2].

إذن فالمفردة والنصّ القرآنيان تتضافران في تشكيلة العمق القرآني، فلا تذهب عليك هذه المباني، ولا تغب عنك هذه المعاني.

وبذلك نخلص إلى حقيقة معرفية قرآنية وهي أنَّ المعنى العامّ للمفردة والنصّ القرآنيين واحد ولكنه ذو مراتب على حدّ ما هو مُقرَّر فلسفياً - عند مدرسة الحكمة المتعالية- بأنّ حقيقة الوجود واحدة ولكنها ذات مراتب.

---

(١) تكرّر استعمال مفردة النصّ، وقد تقدّم الحديث عن النصّ في الفصل الثاني من الباب الأوّل تحت موضوعة: مفهوم النصّ، والمراد بها في المقام هو: المعنى العامّ الشامل للجملة القرآنية والآية والفكرة المستخرجة من أكثر من جملة أو آية، وكذلك شامل للسورة من باب أولى، وإذا ما أُريد التوسع في ذلك فستدخل المفردة القرآنية أيضاً.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٣، ص٦٤.

آية الكرسي ... وجه التسمية بذلك

ورد عنوان هذه الآية الكريمة في أكثر من رواية، منها ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: (**أُعطيت آية الكرسي من كنز تحت العرش، ولم يُؤتَها نبيٌّ كان قبلي**)[(١)]، وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: (**...أين أنتم عن آية الكرسي؟**)[(٢)]، وغيرها مما جاء في هذا المعنى.

ولعلّ هذا العنوان هو الأنسب لمكان الكلمة في المقطع الأوّل من الآية الكريمة[(٣)]، ومنه حصلت الشهرة حتى صار هذا العنوان علماً للآية، وقد رتّب هذا العنوان أثراً سلبياً انعكس على رسم حدود الآية الكريمة، فظنّ البعض أنه دليل الانحصار بها، وسيأتي بيان ذلك.

وعلى أيّ حالٍ، فإن هذا العنوان وإن صار علماً للآية الكريمة إلا أن هذه الكريمة لم تقتصر على ذلك، حيث ورد تسميتها بمطلعها الأوّل في جملة من الروايات، من قبيل ما روي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: (**ما أرى رجلاً أدرك عقله الإسلام وُولد في الإسلام يبيت ليلة... حتى يقرأ هذه الآية: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾** فقرأ الآية)[(٤)]، وفي خبر آخر عنه عليه السلام أنه قال: (**سيّد آي القرآن: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾**)[(٥)] أي: آية الكرسي.

ولم ترد تسمية أُخرى، وإنما ورد في مجمع البحرين أن هذه الآية الكريمة بحدودها المنتهية عند قوله تعالى: (**وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**) عبارة عن آيتين، الأُولى هي: (**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**)، والثانية: (**لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ... وهو العليّ**

---

(١) بحار الأنوار: ج٨٣، ص١٢٦.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٤، ص٣٣٦، ح٢٧.

(٣) للتعبير بالمقطع الأوّل نكتة مهمة ستأتي في البحث اللاحق.

(٤) أمالي الطوسي: ص٥٠٨، ح١٩.

(٥) كنز العمال: ج٢، ص٣٠١، ح٤٠٥٧.

الْعَظِيمُ)[١]، ولهذا الوجه منشأ روائي ورد في كتب الفريقين معاً، فقد رووا عن أُبيّ قال: (قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله: **يا أبا المنذر أيّ آية معك من كتاب الله أعظم؟** قلت: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾، فضرب في صدري. فقال: **ليهنك العلم، فوالذي نفسي بيده، إنَّ لها للساناً وشفتين، تُقدِّس الملك عند ساق العرش**)[٢]، ففيها ظهور بأنَّ الآية مُنحصرة بذلك، ولكنَّها وغيرها روايات مردودة بالشهرة، وبروايات أُخرى دلَّت على التوسعة، كما سيأتي.

فضل القرآن قرآنياً

ينبغي الإشارة إلى فضل القرآن قرآناً وسنّة ثم الدخول في فضل آية الكرسي من خلال عرض جملة من النصوص الروائية والتعليق عليها.

أما فضل القرآن قرآنياً فنكتفي منه بنصَّين يُبيّنان وظيفته العظمى والأعظم، وبنصَّين آخرين أحدهما مُثبت لعصمته والآخر شاهد على ذلك.

أمّا الوظيفة الأعظم ففي قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَـذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً**﴾ (**الإسراء: ٩**)، فإنه لا يهدي الإنسان وحسب وإنما يهديه للتي هي أقوم، ولكنَّ هذه الوظيفة العظيمة سمتها عامّ، وتقع في قبالها وظيفة أعظم تختصّ بها طبقة مُعيّنة، وهي الوظيفة الكامنة في البُشرى التي يسوقها للمؤمنين الذين قرنوا إيمانهم بالعمل الصالح خاصّةً بأنَّ لهم أجراً عظيماً.

وأما النصّ الآخر الذي يُبيِّن لنا وظيفة عظيمة خاصّةً بطبقةٍ مُعيّنة فتكمن في قوله تعالى: ﴿**وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاء وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلاَ يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إَلاَّ خَسَاراً**﴾ (**الإسراء: ٨٢**)، ولا يقصر باعك في حصر الشفاء بالأمراض

---

(١) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٥٦.

(٢) كنز العمال: ج٢، ص٣٠٤، ح٤٠٦٣.

المادّية، فالوظيفة عظيمة جدّاً، ولا ينتهي تدبّرك عند جلي القلب من الأمراض المعنوية، فللرحمة مراتب أيضاً، والوظيفة أعظم من ذلك بكثير، واعلم بأنَّ للآية مطالب ومداخل يقصر المقام عن تفصيلها، تسكن إليها القلوب، وتفيض عندها الدموع، ويصبح القلب الصاغي مجلىً ومنجىً لكلّ ذي عينين؛ ولكننا عملاً بمقولتين للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، الأُولى: (**لا يسقط الميسور بالمعسور**)، والثانية: (**إذا أُمرتم بأمر فأتوا منه بما استطعتم**)[(١)]، سنُجمل الحديث، فنقول: إنَّ الشفاء الحقيقي هو الذي يتعلّق بالأمراض الحقيقية المُستعصية، وهي ذات مرتبتين، الأولى: هي الدنيا[(٢)]، وتتمثّل بالأمراض المادّية العضوية، والثانية: هي الوسطى، وتتمثّل بالأمراض المعنوية؛ وهكذا الرحمة الحقيقية فهي ذات مرتبتين، الأولى: هي العليا، وتتمثّل بمعرفة الله تعالى، والثانية: هي الأعلى، وتتمثّل بلقاء الله تعالى ورؤيته.

وعندئذ إذا تمّت هذه المراتب الأربع (الدنيا والوسطى والعليا والأعلى) فسينقطع كلُّ سؤال، وتصير الجملة الناقصة تامّة، واللغة لغة من لا ينتظر، هذا ثم هذا، فلا تقصر النظر والتدبّر، ولا تكفّ الخطى لذلك.

ولا ينبغي الإغفال عن ملاك الظلم الحقيقي المُوجب للخسار وزيادته، فهو الشرك ولا ريب؛ قال تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾ (لقمان: ١٣)؛ وأما النصّان الآخران، المُثبت والشاهد على عصمة القرآن نفسه، فهما قوله تعالى: ﴿**لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ (فصّلت: ٤٢)، وقوله تعالى: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً**﴾ (النساء: ٨٢).

---

(١) عوالي اللآلي: ج٤، ص٥٨، ح٢٠٥، ٢٠٦.

(٢) من الدنوّ لا الحياة الدنيا.

فضل القرآن روائياً

يصعب حصر هذا الفضل روائياً، ولكننا سنورد روايتين مع تعليقين يسيرين.

الرواية الأُولى: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (**فضل القرآن على سائر الكلام، كفضل الله على خلقه**)(١)؛ إنَّ هذه الكلمة الجامعة التي أوجزت كلّ ما يُمكن تصوّره نستفيد منها عدّة نكات أهمّها:

١. إنَّ الواقع في الكفّة الأُخرى هو كلام الخلق كلّه، جملةً وتفصيلاً، فلا الأنبياء ولا الأوصياء ولا الأولياء، فضلاً عمّن سواهم، بقادرين على أن يأتوا بجملة واحدة تقع في عرض آية قرآنية واحدة.

٢. إنَّ الخلق جملةً وتفصيلاً، وجمعاً وتفريقاً، لا يعدلون شيئاً أمام الله تعالى، وهكذا كلامهم أوّلاً وآخراً لا يعدل شيئاً أمام كلمات الله تعالى، وبذلك تصبح المقايسة نظراً وتطبيقاً بلا موضوع.

٣. إنَّ الحديث عبّر بلفظ الجلالة الجامع لكلّ كمال وجمال وجلال لله تعالى، فيحكي لنا ذلك التجلّي الأعظم لله تعالى في كتابه بقرينة التفضّل على الآخر، فلو لم يكن محلّ تجلِّي الحقِّ بأسمائه وصفاته وبكماله وجماله وجلاله فلن ينقطع السؤال عن أصل التفضّل.

٤. في الحديث كناية عن كون كلّ كلام لا تبتني جذوره ولا تستقي فروعه من القرآن الكريم فهو مجرّد زخرف لا يعدل شيئاً ، لأن كلامه هو سبحانه بكماله ، ودونه لا وجه لأيّ كمال.

الرواية الثانية: سئل الإمام الصادق عليه السلام: ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلا غضاضة؟ فقال عليه السلام: (**لأن الله تبارك وتعالى لم**

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٤، ص٢٣٧، ح٧ .

يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كلّ زمان جديد، وعند كلّ قوم غضّ إلى يوم القيامة)[١].

وفي هذه الرواية نكات كثيرة نكتفي باثنتين منها:

١. إنَّ القرآن من عظيم فضله وتقدّمه على سائر كلام الخلق: أنه لم يقصد مُخاطباً بعينه، وإنما كان مُخاطبه كلّ حيٍّ عاقل في كلّ زمان ومكان، وهذا ما يؤكّد تجدّده وتعدّد معانيه بنحو من الطولية بحث لا يلزم منها وقوع التنافي بين معنى سابق وآخر لاحق، وسيأتي التفصيل في ذلك[٢].

٢. إنَّ الخطاب القرآني قد لاحظ أعلى مستويات الكمال التي يُمكن أن يصل إليها الإنسان، وإنه في كلّ ذلك سوف يبقى غضّاً، مما يعني بالضرورة وقوع التجدّد في معانيه، فنحن المتأخّرون قد اطّلعنا على تفاسير المُتقدّمين وهي تحكي لنا معانيه الظاهرة لهم آنذاك، ولكن غضاضة ما قالوه تآكلت فعاد التكرار سَمتها وسِمتَها، فلم يبقَ من جديد ومن غضاضة غير أصل الكلام المُنبئ بخفاء معانيه، وفي ذلك إشارة خفيّة لطيفة إلى ضرورة التجدّد في المعطيات التفسيرية، بل لابدّ من إيجاد منظومة جديدة في التفسير تُؤكّد لنا أن القرآن هو في كلّ زمان جديد، أي في كلّ زمان له معانٍ جديدة تنبثق عن الأصل، وتلتقي مع الفروع في جذرها المُتأصّل في عالم القرآن الأوّل المسمّى بعالم الخزائن.

ومن هنا نفهم كلمة أمير المؤمنين علي عليه السلام التي يصف القرآن الكريم فيها بأنه: (**لا تخلقه كثرةُ الردّ وولوجُ السمع)**[٣]، فهو جديد في قراءته وفي الاستماع إليه وفي فهمه أيضاً، يأتي يوم القيامة - كما جاء في الأثر-

---

(١) بحار الأنوار: ج٩٢، ص١٥، ح٨ .

(٢) في الفصل الخامس من الباب الأوّل من الكتاب.

(٣) نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد: ج٩، ص٢٠٣ ، خطبة: «١٥٦».

بكراً[١]، وما ذلك إلا كناية عن عجز المتصدِّين لتفسيره عن الإحاطة به أو سبر غوره ودرك مراتبه الأربع، وأنّى لهم ذلك وقد تجلّى الله تعالى بكماله وجماله وجلاله فيه، فمن أراد الوقوف على كلّ معانيه لابدّ له من الرقيّ والخروج من عالم الرقيقة إلى عالم الحقيقة، وأن ينتفي كلّه في الكل فيصير مرآة حاكية، تحكي ما انعكس فيها بقدر ما له من اليقظة والصحو.

من هنا يتّضح لنا أن القرآن الكريم يُعتبر من أهمّ الطرق الموصلة إلى الله تعالى[٢] ويتّضح أيضاً مكانة حَمَلة القرآن الكريم وأهله، فهم في أعلى درجة من الآدميين يوم القيامة[٣]، وهم جديرون بذلك ولا ريب حيث وضعوا دواء القرآن على داء قلوبهم على حدّ تعبير الإمام محمد الباقر عليه السلام حيث يقول: (... **ورجل قرأ القرآن فوضع دواء القرآن على داء قلبه، فأسهر به ليله، وأظمأ به نهاره، وقام به في مساجده، وتجافى به عن فراشه، فبأولئك يدفع الله العزيز الجبّار البلاء، وبأولئك يديل الله عزّ وجلّ من الأعداء، وبأولئك ينزل الله عزّ وجلّ الغيث من السماء، فو الله لهؤلاء في قُرّاء القرآن أعزّ من الكبريت الأحمر**)[٤].

ومردود هؤلاء وبركاتهم لا تقف عندهم وإنما تتعدّى إلى البشرية عامّة

---

(١) ورد هذا المعنى في كتاب: از دل به دفتر از دفتر به دلها (من القلب إلى الدفتر ومن الدفتر إلى القلوب) تأليف صمدي آملي، حيث يقول: (فما يكون مودعاً في الكتاب المجيد لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، ولذلك يأتي يوم القيامة بكراً لا يعلم تأويله إلا الله، فسبحان العليم، من لا يحيطه سواه ولا يعلم قدره غيره).

(٢) انظر: معرفة الله: ج٢، ص١٣٧، الطريق الخامس.

(٣) ورد هذا المعنى الشريف على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث يقول: (**إنَّ أهل القرآن في أعلى درجة من الآدميين ما خلا النبيين والمرسلين فلا تستضعفوا أهل القرآن حقوقهم فإنّ لهم من الله العزيز الجبار لمكاناً علياً**). انظر: أُصول الكافي: ج٢، ص٦٠٣.

(٤) أُصول الكافي: ج٢، ص٦٢٧، ح١ .

والمؤمنين خاصّة، وهذا ما يُبيّنه المقطع الثاني من النصّ الباقري: (**فبأولئك يدفع الله العزيز الجبّار البلاء، وبأولئك يديل**[1] **الله عزّ وجلّ من الأعداء، وبأولئك ينزل الله عزّ وجلّ الغيث من السماء، فو الله لهؤلاء في قُرّاء القرآن أعزّ من الكبريت الأحمر**).

كما أن قيمة هؤلاء في التصنيف الاجتماعي للمسلمين يُحدّده النصّ الباقري نفسه: (**فو الله لهؤلاء في قُرّاء القرآن أعزّ من الكبريت الأحمر**).

جدير بالذكر أن كلّ ما ورد في فضل القرآن هو فضل لآية الكرسي بالأصالة لا بالتبع، لما سيأتي من كون آية الكرسي هي محور القرآن الكريم وقطب رحاه[2].

فضل آية الكرسي

ورد فضل آية الكرسي في روايات الفريقين معاً، والتي تفرّدت في بيان جملة من المواصفات والخصوصيات الثابتة للآية، ولكثرتها تحسب أنها تتحدّث عن سورة لا عن آية واحدة، فورد في فضلها ما لم يرد في فضل سور طوال، ومن هنا يصعب على المتتبّع حصر فضلها العظيم، بل إنَّ كلّ ما سنذكره - وهو القليل عملاً بقاعدة: (ما لا يُدرك كلُّه لا يُترك جُلُّه)- لا يمثّل في حقيقته إلا مدخلاً للتعريف بذلك الفضل.

تذاكر الصحابة يوماً في فضائل القرآن، فاختلفوا فيما بينهم بين مُقدّم ومؤخّر وفي القوم أمير المؤمنين علي عليه السلام، فانبرى قائلاً: (**أين أنتم من آية الكرسي**؟ فقال بعض الصحابة: يا أبا الحسن، حدّثنا بما سمعت فيها من رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال عليه السلام: **سمعتُ رسول الله صلى الله عليه**

---

(١) أدال الله منه أي: أخذ الدولة منه وأعطاه غيره.

(٢) سيأتي ذلك في الفصل الأوّل من الباب الثاني من الكتاب، فانتظر.

وآله يقول: **سيّد الكلام القرآن، وسيّد القرآن البقرة، وسيد البقرة آية الكرسي**)[١]، وفي خبر آخر عنه عليه السلام أنه قال: (**سيّد آي القرآن: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾**)[٢]، أي: آية الكرسي، وفي المُستدرك عنه عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله: (**سيّدة آي القرآن آية الكرسي**)[٣]، وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: (**إنَّ لكلّ شيء ذروة وذروة القرآن آية الكرسي**)[٤].

إنَّ لآية الكرسي من البركات ما لا حصر لها، فعن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنه قال: (**من قرأ آية الكرسي مرّة، صرف الله عنه ألف مكروه من مكاره الدنيا، وألف مكروه من مكاره الآخرة، أيسر مكروه الدنيا الفقر، وأيسر مكروه الآخرة عذاب القبر**)[٥].

من هنا يأتي التحفيز على قراءتها وملازمتها، فعن الإمام علي عليه السلام أنه قال: (**ما أرى رجلاً أدرك عقله الإسلام وولد في الإسلام يبيت ليلة ... حتى يقرأ هذه الآية: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ فقرأ الآية**)[٦]، إلى أن قال عليه السلام: (إن رسول الله صلى الله عليه وآله أخبرني قال: **أعطيت آية الكرسي من كنز تحت العرش ولم يؤتها نبيّ كان قبلي. قال علي عليه السلام: فما بتُّ ليلة قطّ منذ سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وآله حتى أقرأها**)[٧].

والبركة الكامنة في هذه الآية الكريمة مُنتشرة في جميع كلماتها الأصلية، بل في

---

(١) كنز العمال: ج٢، ص٣٠٢، ح٤٠٦٠.

(٢) المصدر نفسه: ص٣٠١، ح٤٠٥٧.

(٣) المستدرك على الصحيحين، للنيسابوري: ج٢، ص٢٦٠.

(٤) مستدرك الوسائل: ج٤، ص٣٣٧، ح٣٠.

(٥) المصدر نفسه: ج٤، ص٣٣٧، ح٢٩.

(٦) أمالي الطوسي: ص٥٠٨، ح١٩.

(٧) المصدر نفسه: ص٨٠٩.

جميع حروفها أيضاً، فقد روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: (...**أين انتم عن آية الكرسي؟ فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: ... سورة البقرة سيد القرآن، وآية الكرسي سيّد سورة البقرة، فيها خمسون كلمة، في كلّ كلمة بركة**)[١]، وعنه عليه السلام أيضاً أنه قال: (**حدّثني رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا علي ... وعليك بقراءة آية الكرسي، فإنّ في كلّ حرف منها ألف بركة وألف رحمة**)[٢].

وقد عبّر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله عن هذه السيادة الثابتة لسورة البقرة بسنام القرآن، فتكون آية الكرسي بالتبع سنام هذه السورة، حيث يقول: (**لكلّ شيء سنام، وإن سنام القرآن سورة البقرة، وفيها آية هي سيّدة آي القرآن، آية الكرسي**)[٣]، وسورة البقرة شيء سنامه آية الكرسي، وسنام كلّ شي أعلاه[٤]، وهو الموافق للمعطيات المتقدّمة.

ولعلّ من أركان عظمة هذه الآية ورفعتها، بل وأشرفّيتها: أنها تعرَّضت إلى مسألة التوحيد الربوبي والتأسيس له، كما أنها فصَّلت في ذلك بعد إجمال بديع، وفي ذلك يقول السيد الطباطبائي: (وليس إلا للاعتناء التامّ بها وتعظيم أمرها، وليس إلا لشرافة ما تدلّ عليه من المعنى ورقّته ولطفه، وهو التوحيد الخالص المدلول عليه بقوله: الله لا إله إلا هو، ومعنى القيومية المطلقة الذي يرجع إليه جميع الأسماء الحسنى ما عدا أسماء الذات على ما مرَّ بيانه، وتفصيل

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٤، ص٣٣٦، ح٢٧. وفي خبر آخر عن الإمام علي عليه السلام: (**فأين أنتم عن فضيلة آية الكرسي؟ أما إنها سبعون كلمة في كلّ كلمة بركة**). انظر: البداية والنهاية، لابن كثير الدمشقي: ج٢، ص٤٢٠. وإنما أوردنا هذا الحديث لما له صلة بحدود آية الكرسي، فهو مُرجّح لكون نهايتها: (خالدون) وليس: (عظيم)، كما سيأتي.

(٢) مستدرك الوسائل: ج٥، ص٥٠، ح٥٣٣٩.

(٣) سنن الترمذي: ج ٤، ص٢٣٢، ح ٣٠٣٨.

(٤) انظر: الإتقان في علوم القرآن: ج١، ص ١٠٩.

جريان القيومية في ما دقَّ وجلَّ من الموجودات من صدرها إلى ذيلها، ببيان أن ما خرج منها من السلطنة الإلهية فهو من حيث إنّه خارج منها داخل فيها، ولذلك ورد فيها أنها أعظم آية في كتاب الله، وهو كذلك من حيث اشتمالها على تفصيل البيان)[١].

ولذلك ينبغي الاهتمام بهذه الآية المباركة والتدبّر فيها والمداومة عليها، فقد ورد في ذلك عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (**من قرأ آية الكرسي في دبر كلّ صلاة مكتوبة أعطاه الله قلوب الشاكرين وأعمال الصدّيقين وثواب النبيّين، وبسط عليه يمينه بالرحمة، ولم يمنعه من دخول الجنة إلا أن يموت فيدخلها**)[٢] . حتى عمّت بركتها ورحمتها من في القبور، فعنه صلى الله عليه وآله: (**من قرأها وجعل ثوابها لأهل القبور، غفر الله ذنوبهم، إلا أن يكون عشّاراً**)[٣]، والعشار هو: نفس الماكس الذي يأخذ مالاً من الباعة ظلماً[٤]؛ وما دون ذلك فإنه يكون مورداً لغفران ذنوبه ببركة هذه الآية الكريمة.

وأخيراً ورد في وصايا رسول الله صلى الله عليه وآله لأبي ذر، أنه (قال أبو ذرّ لرسول الله صلى الله عليه وآله: فأيّ آية أنزلها الله عليك أعظم؟ قال: **آية الكرسي - ثم قال- يا أبا ذرّ ما السماوات السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة ...**)[٥]، ولاغرو أن يقول الإمام الصادق عليه السلام بعد ذلك في حقّ من قرأ آية الكرسي: (**بخ بخ نزلت براءة هذا من النار**)[٦].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٣٧.

(٢) الدرّ المنثور: ج١، ص٣٢٣.

(٣) مستدرك الوسائل: ج٢، ص٣٤١، ح٧.

(٤) ولعلّه ما يُسمّى اليوم بالأتاوات.

(٥) الخصال، للصدوق: ص١٣، ح١٣.

(٦) بحار الأنوار: ج٨٩، ص٢٦٢، ح٢ .

والمحصّل من مجموع ذلك كلّه هو أننا يجدر بنا التدبّر في هذه الآية الكريمة بما ينسجم مع معطياتها النظرية والعملية، فإن المراد الجدِّي للشارع المستفاد من تلك النصوص هو الأخذ بمعطياتها الثنائية، وهذا الأخذ الثنائي يمثّل الترجمة الفعلية لقانون العلاقة المتبادلة بين العلم والعمل على الصعيدين الفردي الخاصّ والاجتماعي العامّ، فالمسلم الحقّ يؤثّر في أُمّة، والمتأثّر بمعطيات آية الكرسي والمُجسّد لحركتها الثنائية سيكون قوله وفعله ومجموع سلوكه مؤثّراً في مُحيطه ومجتمعه، وهذا هو معنى انتشار البركات في خلقه سبحانه، وعندئذ يتحقّق الهدف الأكبر الذي يتنافى مع بعض الثقافات الحديثية المنتشرة والمتمركزة في ذاكرة الكثيرين، ونعني بذلك ثقافة الحفظ المجرّد، والتي تُفسّر في ضوئها جملة من الروايات من قبيل قوله صلى الله عليه وآله: (**إنَّ لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحداً، من أحصاها دخل الجنّة**)[1]، وهكذا في قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**إقرأ وارقَ**)[2].

فإن من السذاجة بمكان أن يكون مجرّد القراءة أو الحفظ مُوجباً لدخول الجنّة ونيل المراتب العليا، فإن الصحيح هو مقدار ما تحقّق به القارئ وتدبّر، ولا ينبغي الإغفال عن كون التدبّر القرآني لا يقتصر على التفكير والتفكّر، وإنما يشمل العمل بذلك، ولذلك فمن لم يتحقّق بآية قرآنية سوف يجد نفسه مُبعداً وناسياً للآية التي طالما قرأها، بل إنه سوف يجد نفسه في ذلك المقام وكأنه يسمعها لأوّل مرة، فإن السمع الفعلي هو ما يسمعه القلب لا الأُذن، وهذا لا يمنع وجود الفضل والأجر لمن قرأ القرآن وحفظه، ولكنه غير مقصود

---

(١) انظر: توحيد الصدوق: ص١٩٤، ح٨ . وأيضاً: صحيح البخاري: ج٣، ص١٨٥.

(٢) نصّ الحديث: (**واعلم أنَّ درجات الجنة على عدد آيات القرآن فإذا كان يوم القيامة يقال لقارئ القرآن: اقرأ وارق، فلا يكون في الجنّة بعد النبيّين والصدّيقين أرفع درجة منه**). انظر: من لا يحضره الفقيه: ج٢، ص٦٢٨.

بمدلول الرواية، وهكذا الحال بالنسبة للأسماء الحسنى[1]، ومن هنا يتّضح لنا قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: (**حملة القرآن عرفاء أهل الجنة**)[2]، فلا تذهب بك المذاهب.

هذا وقد تقدّم منّا عرض كلمة الإمام الباقر عليه السلام: (**ورجل قرأ القرآن فوضع دواء القرآن على داء قلبه...**)، فإنها كلمة جامعة مُفسّرة لكلّ ذلك، وقد أكّد هذا المعنى الإمام الصادق عليه السلام بقوله: (**الحافظ للقرآن العامل به مع السفرة الكرام البررة**)[3].

طبيعة التفاضل بين الآيات والسور وجدوائيته

هنا نودّ التعرض إلى مسألة علمية نحاول من خلالها الكشف عن سرّ التفاضل الواقع بين السور من جهة وبين الآيات من جهة أُخرى، وهل الأسئلة المطروحة من قبل الصحابة لها منشأ أو أنها مجرّد ترف علمي؟

ولنا أن نسأل بوضوح سؤالاً كبروياً: كيف يُكمن لبعض السور وبعض الآيات أن تفضل غيرها، والمتكلّم واحد لا غير وهو الله سبحانه؟

وبعبارة فلسفية عرفانية: كيف يتسنّى مثل هذا التفاضل بين كلمات هي المنتهى في الكمال والجمال والجلال، وليس بالإمكان أبدع مما كان؟

إن للموضوع صلة وثيقة بعالم الأسماء وحاكمية بعضها على البعض الآخر،

---

(١) من الواضح أنّ المراد من الإحصاء هو التحقّق فيها وبها لا مجرّد عدّها وحفظها، فعدّها وحفظها دون التحقق بها أو التخلّق بها أو التعلّق بها - كحدّ أدنى - لا يخرج العادّ والحافظ لها في مثلهم عن مثل الذين حُمّلوا التوراة ثمّ لم يحملوها؛ ولمعرفة التحقّق والتخلّق والتعلّق، يُراجع كتاب: معرفة الله: ج٢، ص٣٣، فما بعد، تحت عنوان: «طرق معرفة الله».

(٢) أُصول الكافي: ج٢، ص٦٠٦، ح١١.

(٣) المصدر نفسه: ج٢، ص٦٠٣، ح٢.

ولكن قبل الدخول في هذا المضمار سنحاول عرض بعض ما أفاض به الأعلام.

قال السيوطي: (اختلف الناس: هل في القرآن شيء أفضل من شيء؟ فذهب الإمام أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر الباقلاني وابن حبّان إلى المنع، لأن الجميع كلام الله، ولئلّا يوهم التفضيل نقص المفضّل عليه، وروي هذا القول عن مالك. قال يحيى بن يحيى: تفضيل بعض القرآن على بعض خطأ، ولذلك كره مالك أن تعاد سورة أو تردّد دون غيرها. وقال ابن حبّان في حديث أبيّ بن كعب: ما أنزل الله في التوراة ولا في الإنجيل مثل أمّ القرآن؛ إن الله لا يعطي لقارئ التوراة والإنجيل من الثواب مثل ما يعطي لقارئ أمّ القرآن، إذ الله سبحانه وتعالى بفضله فضّل هذه الأمّة على غيرها من الأمم وأعطاها من الفضل على قراءة كلامه أكثر مما أعطى غيرها من الفضل على قراءة كلامه. قال: وقوله أعظم سورة أراد به في الأجر، لا أنَّ بعض القرآن أفضل من بعض. وذهب آخرون إلى التفضيل لظواهر الأحاديث، منهم ... الغزالي. وقال القرطبي: إنه لحقّ، ونقله عن جماعة من العلماء والمتكلّمين)[1].

وقال الخويي[2]: (كلام الله أبلغ من كلام المخلوقين، وهل يجوز أن يقال بعض كلامه أبلغ من بعض الكلام؟ جوَّزه قوم لقصور نظرهم، وينبغي أن تعلم أنّ معنى قول القائل هذا الكلام أبلغ من هذا: أن هذا في موضعه له حسن ولطف، وذاك في موضعه له حسن ولطف، وهذا الحسن في موضعه أكمل من ذاك في موضعه. فإن من قال: إنَّ: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾، أبلغ من: ﴿**تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ**﴾، يجعل المقابلة بين ذكر الله وذكر أبي لهب وبين التوحيد والدعاء على

(١) انظر: الإتقان في علوم القرآن: ج٢، ص٣٧١. النوع الثالث والسبعون.

(٢) الظاهر أنه قاضي القضاة أبو العباس أحمد بن الخليل الخويي الدمشقي (٥٨٣- ٦٣٧هـ) حضر عند الفخر الرازي، وكان أستاذاً للذهبي، وقد ذكره الذهبي في كتابه: سير أعلام النبلاء؛ وقد أخطأ بعض المحقّقين فأسماه: الخويبي.

الكافر، وذلك غير صحيح، بل ينبغي أن يقال: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ دعاء عليه بالخسران، فهل توجد عبارة للدعاء بالخسران أحسن من هذه؟ وكذلك في: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، لا توجد عبارة تدلّ على الوحدانية أبلغ منها، فالعالم إذا نظر إلى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾، في باب الدعاء بالخسران ونظر إلى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، في باب التوحيد لا يمكنه أن يقول أحدهما أبلغ من الآخر)[1].

وذكر البيهقي أن: (معنى التفضيل يرجع إلى أشياء؛ أحدها: أن يكون العمل بآيةٍ أَولى من العمل بأخرى وأعود على الناس، وعلى هذا يقال: آية الأمر والنهي والوعد والوعيد خير من آيات القصص، لأنها إنما أريد بها تأكيد الأمر والنهي والإنذار والتبشير، ولا غنى بالناس عن هذه الأمور، وقد يستغنون عن القصص، فكان ما هو أعود عليهم وأنفع لهم مما يجري مجرى الأصول خيراً لهم مما يجعل لهم تبعاً لما لابدّ منه)[2].

وقال الغزالي في جوهره: (لعلّك تقول: قد توجّه قصدك في هذه التنبيهات إلى تفضيل بعض القرآن على بعض والكلّ قول الله تعالى، فكيف يفارق بعضها بعضاً، وكيف يكون بعضها أشرف من بعض؟ فاعلم أن نور البصيرة إن كان لا يرشدك إلى الفرق بين آية الكرسي وآية المداينات وبين سورة الإخلاص وسورة تبت، وترتاع من اعتقاد الفرق نفسك الخوّارة المستغرقة بالتقليد، فقلّد صاحب الرسالة صلى الله عليه وآله، فهو الذي أُنزل عليه القرآن، وقد دلّت الأخبار على شرف بعض الآيات وعلى تضعيف الأجر في بعض السور المنزلة، فقد قال صلى الله عليه وآله: **فاتحة الكتاب أفضل القرآن**. وقال: **آية الكرسي سيّدة آي القرآن**. وقال: **يس قلب القرآن**. **وقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن**. والأخبار الواردة في فضائل قوارع القرآن بتخصيص بعض

---

(١) الإتقان في علوم القرآن: ج٢، ص٣٠٩.

(٢) المصدر نفسه.

الآيات والسور بالفضل وكثرة الثواب في تلاوتها لا تحصى)[1].

وبذلك نخلص إلى أن جملة من أعلام القوم يرون أن الفضل والتفضّل إنما يدور حول الأجر والثواب، وأن الله تعالى يُعطي قارئ سورة (يس) مثلاً أجراً أعظم من قارئ سورة الأحقاف، لأن الأُولى قلب القرآن وأجرُ قراءتها أعظم، وهكذا من قرأ آية الكرسي أجره أعظم من أجر قارئ آية المُداينة، وهكذا.

فالتفضيل يكمن في الأجر لا في بعض القرآن على البعض الآخر، فلا سيادة ولا تقدّم لبعضه على البعض الآخر، فهو كلام الله الأبلغ من غيره، ولا أبلغية لبعضه على بعضه الآخر.

نقول: إنَّ ما تفضّل به أولئك الأعلام لا يمكن الركون إليه، لما يلي:

١. مخالفته الواضحة لظاهر روايات الفريقين معاً، والتي صرّحت بوجود التفاضل، وإنَّ ما جاء في توجيهاتهم لا يعدو عن كونه ضرباً من التمحّلات التي لا مُوجب لها.

٢. لم يُعطوا لنا مُبرّراً حقيقياً يمنع من وجود التفاضل بالمعنى الحقيقي له، فكلّ ما ذكروه مجرّد استحسانات شخصية وأذواق فردية عطاؤها عقيم: ﴿**لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ**﴾ (**الغاشية : ٧**).

٣. لو قطعنا النظر عن الكمّ الروائي الوارد في كتب الفريقين في أصل التفاضل، فما الذي يقدح بالقرآن أن تكون بعض سوره أفضل من بعض، وبعض آياته أفضل من البعض الآخر؟

أوَ ليس العبادات بعضها أفضل من بعض؟

أوَ ليس الأنبياء بعضهم أفضل من بعض؟

أوَ ليس الملائكة بعضهم أفضل من بعض؟

---

(١) جواهر القرآن: ص ٦٢، الفصل الحادي عشر: (في كيف يفضل بعض آيات القرآن على بعض مع أنّ الكلّ كلام الله تعالى).

أوَ ليس بنو الإنسان بعضهم أفضل من بعض؟
أوَ ليس كلّ ذلك، كلمات الله تعالى؟
بل ما هو الشيء الذي لا يوجد فيه تفاضل؟
أوَ ليس اسم الله تعالى هو أفضل الأسماء؟
أو ليست الجنّات بعضها أفضل من بعض؟ والنيران بعضها أسوأ من بعض؟
ثم ما معنى حاكمية بعض أسمائه على البعض الآخر؟
أوَ ليست الجميع هي أسماءَه، والكثير منها هي عين ذاته؟

من هنا اختار المحقّقون من أعلام الفريقين معاً بأن الملاك في التفاضل لا يعود إلى موضوع الأجر البتّة، وإن كان لذلك أثره، ولكن التفاضل يكمن في المحتوى والمضمون الذي تعرّضت له السور والآيات التي ثبت لها الفضل، حيث اشتملت على معالم التوحيد وأسماء الله وصفاته، كما هو الحال في سورة التوحيد وآية الكرسي وآية: ﴿**شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ **(آل عمران: ١٨)**، والآيات الستّ الأوائل من سورة الحديد، والآيات الأواخر من سورة الحشر، ونحو ذلك من الآيات والسور التي تضمّ تلك المطالب العالية من المعارف الإلهية، بخلاف ما عليه الحال في السور والآيات التي خلت من تلك المطالب، فهي على شرافتها ورفعتها إلا أنها من حيث مرتبتها المعرفية تقع في طول الآيات التي ورد فيها الفضل، بخلاف ما عليه في السور والآيات الأُخرى التي خلت من ذلك.

وللإمام علي الرضا عليه السلام كلمة تُؤسّس لهذا المعنى، حيث يقول عليه السلام: (**... إنه ليس شيء من القرآن والكلام جُمِعَ فيه من جوامع الخير والحكمة ما جُمِعَ في سورة الحمد**)[1]، وعن الإمام جعفر بن محمد الصادق عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قال: (**لما أراد الله عز**

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ج١، ص٣١٠، ح٩٢٦.

وجل أن ينزل فاتحة الكتاب، وآية الكرسي، و: ﴿شهِدَ اللهُ﴾، و: ﴿قُلِ اللهُمَّ مَالِكَ المُلْكِ﴾، إلى قوله: ﴿بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، تعلّقن بالعرش، وليس بينهنّ وبين الله حجاب، فقلن: يا رب تهبطنا إلى دار الذنوب، وإلى من يعصيك ونحن بالطهور والقدس متعلّقات، فقال سبحانه: وعزتي وجلالي ما من عبد قرأكنَّ في دبر كلّ صلاة إلا أسكنته حظيرة القدس على ما كان فيه)[1].

وبنكتة نفي الحجاب جرى الحوار بينهنّ وبين بارئهن بلا واسطة، وما دام الأمر كذلك، فكيف لا يُقال بفضلهنّ على سائر السور والآيات الأُخرى؟

ولو تنزّلنا وقلنا بأنَّ الفضل يعني الزيادة في الثواب والأجر لا لأجل ملاك ومناط آخر، فلنا أن نسأل وبوضوح أيضاً:

أوّلاً: ما السرّ في تضمّن هذا الموارد على الثواب الكبير والأجر الوفير؟

ثانياً: أوَليس إشكال القوم وارداً في المقام أيضاً؟

فما الذي يُقدّم هذه الموارد على الأُخرى؟

أيّاً كان جوابهم فهو مردود عليهم بنكتة جوابهم من قبل؛ فإن قالوا لملاك خاصّ بها، كانوا وإيانا على حدٍّ سواء. وإن قالوا لا لشيء، لزم نسبة العبث في أصل التفضيل، وهو ممنوع على الشارع المقدّس عقلاً ونقلاً.

إلى هنا نكون قد فرغنا من سؤالنا الكبروي المتعلّق بإمكان التفاضل والسرّ فيه، وبقي لدينا سؤال صغروي يتعلّق بالمقام، وهو: ما هو سرّ امتياز وسيادة آية الكرسي على ما عداها من الآيات القرآنية؟

وهنا طرح الأعلام عدّة احتمالات ومحاولات للإجابة عن ذلك، منها:

محاولة الرازي في كون: (الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم، فكلّما كان المذكور والمعلوم أشرف كان الذكر والعلم أشرف، وأشرف المذكورات والمعلومات هو الله سبحانه، بل هو متعال عن أن يقال: إنه أشرف من غيره،

---

(١) عدّة الداعي، لابن فهد الحلّي: ص٢٧٨.

لأن ذلك يقتضي نوع مجانسة ومشاكلة، وهو مقدّس عن مجانسة ما سواه، فلهذا السبب كلّ كلام اشتمل على نعوت جلاله وصفات كبريائه، كان ذلك الكلام في نهاية الجلال والشرف، ولما كانت هذه الآية كذلك، لا جرم كانت هذه الآية بالغة في الشرف إلى أقصى الغايات وأبلغ النهايات)[1].

إنها محاولة جيّدة وتستحقّ الثناء أيضاً، ولكنها موجزة وشبه صورية، ولعلّها لا تدفع وجه الشركة بينها وبين آيات أُخرى تعرّضت لذلك أيضاً، فيعود السؤال من رأس عن سرّ التفاضل الثابت لها.

فالصحيح هو أن يُقال بأن هذه الآية الكريمة عبّرت عن التوحيد الربوبي في أرقى صوره ومراتبه، مما جعلها محلّ نيل هذا التشريف العظيم بالسيادة تارة وبالأشرفية والتقدّم تارة أُخرى.

نعم، صحيح أن القرآن الكريم قد تفرّد عن سائر الكتب الأُخرى ـ المنسوبة للسماء وغيرها من الكتب الوضعية ـ بأنه بعمومه يدور حول محور التوحيد ومراتبه، إلا أن هذا اللون من العرض والكثافة في تجلية المعاني التوحيدية قد أعطاها ذلك الامتياز الفريد.

بعبارة أُخرى: إنها على إيجازها قد أوجزت وأجملت أهمّ أركان وملاكات التوحيد، وبطريقة من التصوير الفنّي البديع الذي لم يُلحظ في آيات أخرى قطّ، فإذا ما تصوّرنا المراتب الطولية للمعارف التوحيدية فإن آية الكرسي هي صاحبة القدح المُعلّى في ذلك.

وهذا الترجيح والأولوية والأشرفية والسيادة وإن كانت تبدو في الصورة مجرّد تعابير مختلفة إلا أنها تُشير بكلّيتها إلى حقيقة واحدة قد غفل عنها الكثيرون، وهي مرجعية آية الكرسي للمعارف التوحيدية، وهذه المرجعية المعرفية لها صلة وثيقة بحاكمية بعض النصوص على الأُخرى، كما هو الحال

---

(١) تفسير الرازي (مفاتيح الغيب): ج٧، ص٤.

في حاكمية بعض الأسماء الحسنى على الأُخرى.

جدير بالذكر أننا في هذا السفر التفسيري إنما نتحرَّك باتّجاه الكشف عن تلك المضامين التوحيدية الأعلائية التي تضمّنتها آية الكرسي، فهي الهدف القريب والبعيد معاً ولكن مع اختلاف المراتب، كما هو واضح.

وبذلك نخلص إلى أن ملاك التقدّم لآية الكرسي ليس هو الأجر والثواب المترتّب عليها، فذلك أثر لها مُترتّب على ملاك تقدّمها الحقيقي وليس علّة فيه، وأن ملاك تقدّمها يكمن في عمق مطالبها ومعارفها التوحيدية.

ولا ريب بأن هذه المعارف التوحيدية التي تستعرض جملة من الصفات الإلهية قد تبلغ اثنتي عشرة صفة تتناول موضوعات مختلفة تتحرّك باتّجاه بناء الإنسان وتقويمه، أي إنها مطالب لها دور تأسيسي وآخر ترميمي في صياغة الرؤية الكونية الإلهية للإنسان، وعلى حدّ تعبير المُفسّر الكبير أبي الفتوح الرازي بأن لهذه الآية الكريمة دوراً تصحيحياً، فيقول: (وعلى هذا يمكن إصلاح وتقويم اثنتي عشرة فكرة باطلة وخاطئة بواسطة هذه الآية)[1].

ويُمكن أن نُضيف شيئاً آخر وهو تفرّد آية الكرسي ببعض المفردات والجمل القرآنية الحاكية عن حضوره الدائم وسعة سلطانه سبحانه وعظمة قدرته، ومن تلك المفردات:

١. **لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ**.

٢. **كُرْسِيُّهُ**[2].

---

(١) تفسير أبو الفتوح الرازي: ج٢، ص٣٢٧. (مُدوّن باللغة الفارسية).

(٢) ربما يُقال بأنَّ مفردة (كرسيّه) قد وردت في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ**﴾. «ص: ٣٤». فلا يبقى معنى لتفرّد آية الكرسي بذلك. ولكن السيد الأُستاذ نبّه إلى تفرّد آية الكرسي ببعض المفردات والجمل القرآنية الحاكية عن حضوره الدائم وسعة سلطانه سبحانه وعظمة قدرته، وما جاء في موضوع سليمان إنما يتحدّث عن كرسي حسّي خارجي كان يجلس عليه سليمان عليه السلام.

٣. ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾[١].

٤. ﴿وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾.

حيث تفرّد ذكر حفظ السماوات والأرض في هذه الآية الشريفة، وإن كان قد ورد حفظ السماء مجرّدة في أكثر من آية[٢].

وهذا التفرّد وإن لم يقتصر على آية الكرسي فلِسُورٍ وآياتٍ عديدة امتيازات خاصّة بها أيضاً، ولكنها بحسب الظاهر لم تُشكّل هذا الرصيد والزخم المُشير لديمومة الحضور وإطلاق القدرة ونفي العجز مطلقاً، وهذا كلّه يصبّ باتّجاه التفرّد والوحدانية، فإنه سبحانه وحده في وجوده وفي كمالاته وفي آثاره، والموحّد الحقيقي من أدرك وتحقّق بتوحّده وجوداً وكمالاً وأثراً.

حدود آية الكرسي

اختلف الأعلام في تحديد هويّة آية الكرسي، بين مُقتصر لها على الآية الأولى منها المُرقمة بـ(٢٥٥)، نظراً لورود محلِّ التسمية فيها، حيث تبدأ الآية بكلمة: (الله) وتنتهي بكلمة: (العظيم)، وبين مُوسِّع لها لتشمل الآيات الثلاث، وهي الآيات المرقمة بـ(٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧)، حيث تبدأ الآية بكلمة (الله) وتنتهي بكلمة: (خالدون)، وأن الوجه في تسمية الكلّ بآية الكرسي هو من باب تسمية الكلّ باسم الجزء، وبالتالي إما أن يُلتزم بوحدة الآيات حقيقة

---

(١) ورد ما هو قريب من هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾. «طه: ١١٠». والجواب واضح، فهذه الآية تتحدّث عن علم الممكن، وهو محض جهالات في قبال علمه تعالى، في حين إنَّ آية الكرسي تتحدّث عن علمه تعالى، وتنفي الإحاطة من قبل علم الممكن بشيء من علم الواجب جلّت قدرته، وسوف يُطالع المتتبّع لهذه الأبحاث الدقيقة مطالب جمّة في هذا المعنى استعرضها السيد الأُستاذ في الفصل الثاني والثالث من الباب الثاني.

(٢) انظر: سورة الحجر: ١٧. وسورة الصافات: ٧.

بآية واحدة، وإن كانت في الظاهر غير ذلـك، وإمـا أن يُلتـزم بتفرّقهـا ظـاهراً وحقيقةً بحسب التقسيم القرآني، ولكنها واحدة أو مُتّحدة موضوعاً.

ولهذه الحدود - سعة وضيقاً- أثر كبـير في الـصياغات النهائيـة للعمليـة التفسيرية، سواء كانت الصياغات تجزيئية أم موضوعية، بل والتأويلية أيـضاً، وهذا ما سنلمحه بوضوح في الأبحاث القادمة(١).

بل لترسيم حدود آية الكرسي صلة بـأُمور شرعيـة، ففـي جميـع الأعـمال العبادية التي تدخل آية الكرسي كجزءٍ فيها، تكـون لحـدودها صـلة وثيقـة في تحقّق الامتثال، ففي صلاة ليلة الدفن (صلاة ليلة الوحشة) - على سبيل المثال لا الحصر- يُشترط في ركعتها الأولى الإتيان بآية الكرسي، وهنـا يـأتي الـسؤال عن حدودها، وهكذا.

جدير بالذكر أن جملة من الروايات عبّرت عن الآية بصورة إجمالية، وأنها لم تُسمّها بآية الكرسي، وإنما يُعبّر عنها بقوله تعـالى: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُـوَ الْحَـيُّ الْقَيُّومُ**﴾، وقد تقدّمت بعض النصوص في ذلك، ولم يُعلم منها حدود الآية.

حدود الآية روائياً

تعرضت الروايات إلى حـدود آيـة الكـرسي ولكـن بنحـو الإشـارة، كـما سيأتي، وسوف نُقسّمها إلى قسمين، قسم تقتصر إشـاراتها عـلى المـشهور عـلى الألسن والثابت في ذهنية وثقافة العامّـة، وهـو الاقتـصار عـلى الآيـة المرقمـة بـ(٢٥٥)، وقسم آخر يُطلق ذلك لتشمل الآية الآيات الثلاث معاً.

أما الروايات المُضيـّقة، فمنها:

الرواية الأُولى: ما روي عن أمير المؤمنين علي عليه الـسلام أنـه قـال: (**مـا أرى رجلاً أدرك عقله الإسلام وولد في الإسلام يبيت ليلة ...حتى يقرأ هذه الآيـة:**

---

(١) في فصول التفسير التجزيئي والموضوعي في الباب الثاني من الكتاب.

﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾، فقرأ الآية إلى قوله: **الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**)[1]، وفي هذه الآية نوع ظهور في كونها تنتهي بالمقطع الأوّل منها، وذلك لأنه عليه السلام عرّف مُخاطبيه بأهمّية هذه الآية الكريمة ثم صار بصدد بيان حدود الآية ليُعمل بها، فقرأ إلى قوله تعالى: (**الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**)، ولها توجيه سوف يأتي بيانه.

الرواية الثانية: عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام أنه قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **من قرأ أربع آيات من أوّل البقرة وآية الكرسي وآيتين بعدها...**)[2]، فقوله: (وآيتين بعدها) يعني بعد آية الكرسي، وهما: (**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ... * اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ...خَالِدُونَ**)، وهذا كاشف عن كون آية الكرسي تنتهي بكلمة: (العليّ العظيم).

الرواية الثالثة: عن الإمام علي الرضا عليه السلام أنه قال: (﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ...وَمَا خَلْفَهُمْ**﴾، قال عليه السلام: ﴿**مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ**﴾، **فأمور الأنبياء... وقوله:** ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ **أي: لا يُكرَه أحد على دينه إلا بعد أن قد تبيّن له الرشد من الغي...:** ﴿**يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ**﴾ **هم الظالمون آل محمد والذين اتّبعوا من غصبهم...**)[3]، وظاهر هذه الرواية هو أن الإمام الرضا عليه السلام يتعاطى مع الآية على أنها واحدة بمقاطعها الثلاثة، حيث يُورد تفسيرها في سياق واحد.

وأما الروايات الموسّعة، فمنها:

الرواية الأُولى: عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: (**ألا أخبركم بما كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول إذا أوى إلى فراشه؟** قلت: بلى، قال: **كان يقرأ آية الكرسي ويقول: بسم الله، آمنت بالله وكفرت بالطاغوت، اللهم**

---

(١) أمالي الطوسي: ص٥٠٨، ح١٩.

(٢) أُصول الكافي: ج٢، ص٦٢١، ح٥.

(٣) تفسير القمي: ج١، ص٨٤.

احفظني في منامي وفي يقظتي)[1]، وهنا ورود كلمة: (الطاغوت) يكشف عن كون الآية لا تنتهي عند كلمة: (العلي العظيم)، وإنما تدخل فيها الآيتان الأُخريان أيضاً؛ نظراً لكون كلمة: (الطاغوت) جزءاً من الأُخريين.

الرواية الثانية: عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً أنه قال: **(من صلّى في هذا اليوم** – يوم المباهلة– **ركعتين قبل الزوال بنصف ساعة شكراً لله على ما مَنَّ به عليه وخصّه به، يقرأ في كلّ ركعة أمّ الكتاب مرّة واحدة، وعشر مرّات قل هو الله أحد، وعشر مرّات آية الكرسي إلى قوله: هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ...)**[2].

فالإمام عليه السلام يعتبر هذا التتميم جزءاً من آية الكرسي، فهو عليه السلام لم يُنبّه إلى الانفصال وأن ما بعد المقطع الأوّل يُؤتى به أيضاً، وإنما أراد بحسب الظاهر أن يؤكّد وحدة الآية فدفع بذلك دخلاً مُقدّراً.

حدود الآية عند الفقهاء والمُفسّرين

أما الفقهاء فكثير منهم يحتاط بإلحاق الآيتين الأُخريين بآية الكرسي، فيكون عنوان الآية جامعاً للآيات الثلاث، قال صاحب الجواهر: (قراءة آية الكرسي إلى قوله تعالى: ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ لكن بقصد القربة المطلقة فيما بعد قوله تعالى: ﴿الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾، لما قيل: إن المقرّر عند القرّاء والمفسّرين من أن آية الكرسي إليها إلا إذا نصّ على الزيادة، بل قد يقال بأنّ له نيّة الخصوصية أيضاً، لإمكان دعوى أنّ المتعارف فيها بين المتشرّعة هذا الحدّ، ولعله لذا نصّ عليه في القواعد هنا، بل أرسل في المصباح عن الصادق عليه السلام في كيفية صلاة الرابع والعشرين من ذي الحجّة ثم قال: وهذه الصلاة بعينها رويناها يوم الغدير، وهو ظاهر في أن المراد بآية الكرسي في يوم الغدير إلى (خالدون) لنصّه

---

(١) أُصول الكافي: ج٢، ص٥٣٦، ح٤.

(٢) مصباح المتهجد: ص٧٥٨.

عليها هنا، هذا)[١].

وجاء في العروة: (والأحوط قراءة آية الكرسي إلى: **هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**)[٢] ممّا يدلّ على عدم القطع بالاقتصار على المقطع الأوّل كما هو واضح.

وأما المفسّرون من الفريقين معاً فالسواد الأعظم منهم يقول بالفصل والتضييق، تبعاً للرسم والترقيم القرآني، بل بعضهم يُنوّه إلى فصل المقطع الأوّل إلى آيتين، كما تقدّم، ولكن السواد الأعظم منهم أيضاً يُدرجون روايات تفضيل آية الكرسي في ذيل الآية الأُولى، وهذا الأمر يكشف لنا عن الانطباعات الأوّلية حول تشخيص حدود آية الكرسي، ونحن لم نظفر بمفسّر واحد ساق فضل آية الكرسي بعد درج الآيات الثلاث، بل لم نجد إشارة واحدة منهم إلى أن فضل الآية شامل للآيات الثلاث.

الصحيح في حدود الآية

من مجموع الروايات المتقدّمة يترجّح عندنا القول بالتوسعة وضمّ الآيتين لآية الكرسي، وأما ما جاء منها في الحصر بالآية الأولى فيُمكن حمله على بيان القدر المُتيقَّن والحدّ الأدنى منها أو المقطع الرئيسي فيها، بل ويُمكن حملها على بيان الحدّ المطلوب منها في العبادات المشروطة بها، من قبيل ما جاء بعض أدعية الحفظ: (**أُعيذ نفسي بالله الذي لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**)[٣].

إذن فمقدار الحاجة مُتحقّق بهذا المقطع ليس إلا؛ وأمّا ما ورد في بعض الروايات من أنّ آية الكرسيّ فيها خمسون كلمة، وفي كلّ كلمة خمسون بركة، وأن هذا العدد إنما ينسجم مع القول بالتضييق والاقتصار على الآية الأُولى

---

(١) جواهر الكلام، للشيخ محمد حسن النجفي (المعروف بالجواهري): ج١٢، ص٢١٥.

(٢) العروة الوثقى، للسيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي: ج٢، ص١٢٦.

(٣) بحار الأنوار: ج٨٧، ص١٥٥.

فإنّ كلماتها خمسون لا مع القول بالتوسعة، فإنه قول مردود لوجوه، أهمّها:

١. قوله عليه السلام (خمسون) لا يدلّ البتّة على الانحصار بذلك العدد، فالرواية لم تقل: (آية الكرسي خمسون كلمة)، وإنما قالت: (فيها خمسون كلمة)، وهذا يعني وجود كلمات أُخرى ولو بنحو الاحتمال، كما لو قلنا: بعض الإنسان ناطق، فهذا لا يدلّ على أن البعض الآخر ليس بناطق.

٢. هنالك رواية أُخرى مرويّة أيضاً عن الإمام علي عليه السلام تقول بأن آية الكرسي فيها سبعون كلمة، حيث تقول: (**فأين أنتم عن فضيلة آية الكرسي، أما إنها سبعون كلمة في كلّ كلمة بركة**)[1].

٣. إن آية الكرسي بمقطعها الأوّل - على فرض الانحصار به- فيها أكثر من خمسين كلمة، فلو طبّقنا رسوم اللغة في معنى الكلمة فالآية سوف تتجاوز الستّين كلمة، وما ذلك إلا شاهد آخر على صحّة ما أوردناه في النقطة الأُولى، فلا يبقى معنى لقول القائل بأنه عندما يعدّ كلمات هذه الآية إلى قوله: (**وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**) تكون خمسين كلمة[2].

ومن المرجّحات الأُخرى للقول بالتوسعة: الجوامع المشتركة لهذه الآيات الثلاث، فهذه الجوامع تبدأ بأوّل آية منها وتنتهي بآخر آية منها، ومن جملة هذه الجوامع ما يلي:

١. السير المعارفي في المطالب التوحيدية، فهي تفاجئنا في انطلاقتها التوحيدية ثم تسير باتّجاه بيان بعض التفصيلات لتكتمل الصورة عند خاتمة المقطع الثالث أو الآية الثالثة المرقّمة في الرسم القرآني بـ: (٢٥٧).

وبعد اكتمال العرض النظري للمطالب الأساسية في التوحيد تنتقل السورة المباركة إلى الجانب التطبيقي وسوق الشواهد على ذلك، فتضرب مثلاً برزخياً

---

(١) انظر: البداية والنهاية: ج٢، ص٤٢٠ . و: السيرة النبوية، لابن كثير: ج١، ص٣٦٤.

(٢) انظر: الأمثل في تفسير كتابِ اللهِ المُنزَل، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي: ج٢، ص١٦٠.

بين النظرية والتطبيق وهو عرض الجدل التوحيدي بين شيخ الأنبياء إبـراهيم عليه السلام والخصوم، ثم تنطلق السورة بعيداً عن النظرية وبرزخها لتنتقل بنا إلى المجال الحسّي فتضرب لنا مثلاً بقصّة النبي عزير عليه السلام وإماتته مائة عام.

٢. إن الصياغات والتراكيب متقاربة جدّاً بنحوٍ يعسر الفصل بينها، ولعلّ المستغرق في معانيها يُدرك جيداً بأنها أشبه ما تكون بالكلمـة الواحـدة، فهـي أشبه ما تكون بالبسملة أو بكلمة التوحيد (لا إله إلا الله) التي تنفكّ ولا تتجزّأ.

٣. الجانب الصوتي والإيقاعي للآيات الثلاث واحد، وهو إيقـاع مفقـود فيما قبلُ وفيما بعد، وهذا الشاهد الصوتي والتناسق الإيقاعي يحتـاج إلى ذائقـة خاصّة وتضلّع كبير باللغة العربية.

٤. إن المقطع الأوّل - الآية الأولى- يرسم لنا ملامح مهمّة من الدين، ثم يأتي المقطع الثاني ليُبيّن لنا بأنّ ذلك الدين بيـِّن فلا إكراه فيه، لتنتقل بعدها إلى تبيين النتائج المترتّبة على الإيمان بذلك الدين التوحيدي وعدم الإيمان به، فهذه الحركة الثلاثية تُنبئ بوحدتها.

من هنا فنحن نميل إلى القول بالتوسـعة ووحـدة الآيـات الـثلاث، والله العالم، وبناءً على ذلك سوف تكون عروضنا التفسيرية والتأويلية مُتوافقة مـع هذه الوحدة والتوسعة، وسوف نتعـرَّض إلى نكـات أُخـرى تـصبّ في دائـرة ترجيح الوحدة والتوسعة في الآية[1].

آية الكرسي بين التنزيل والتدوين

آية الكرسي من الآيات التي تفرّدت في وقـوع نـوعٍ مـن الجـدل العلمـي والعملي بين جملة من أعلام الأُمة في حدودها تنزيلاً وتدويناً، وفي ذلـك يُقـال بأن حدودها على التنزيل كذا، وحدودها على التدوين كذا أو كذا.

---

(١) في الفصل الثالث (التفسير التجزيئي للآية)، من الباب الثاني من الكتاب.

فما هو المراد من التنزيل؟ وما هو المراد من التدوين في المقام؟

إنَّ للموضوع صلة وثيقة بدعوى وقوع النقيصة في القرآن الكريم، حيث يرى البعض أن آية الكرسي هي من جملة آيات تختلف عما هي عليه في التنزيل على ما هو مدوّن في القرآن الكريم الذي لا يعرف المسلمون قاطبة سواه.

إذن فالتنزيل يستبطن القول بوقوع النقيصة أو الزيادة في النصّ القرآني، والتدوين هو المطابقة والمتابعة التامّة لما هو موجود عند المسلمين.

بعبارة واضحة: إنَّ من لوازم القول بحدود الآية تنزيلاً: الوقوع في شبهة التحريف، ومن لوازم القول بالتدوين: الالتزام بصيانة القرآن من شبهة التحريف. فما هي حقيقة الموقف في ذلك؟

قبل الإجابة عن ذلك لابدَّ أن نُنبّه إلى أمر مهمّ، وأن نُبيِّن أمرين، هما:

الأوّل: سيكون هو المدخل لدفع ما يُقال.

الثاني: هو عرض أُطروحاتنا العلمية في الردّ.

التنبيه: اتّفقت كلمات أعلام الأُمّة بجميع مذاهبها الفقهية ومدارسها العقدية ومشاربها المعنوية على حقيقة عقلية قرآنية روائية لا يُمكن المسّ بها بأيّ حال من الأحوال، وهي القول بصيانة القرآن الكريم الموجود ما بين الدفّتين من شبهة التحريف، زيادةً ونقيصة، وأنه لا يُوجد للمسلمين قاطبة غير هذا القرآن المنتشر في أصقاع الأرض والذي يتعبّد به المسلمون قاطبة(١).

التبيين الأوّل: هو التبيين المتعلّق بمنشأ القول بالتنزيل وفرقه عمّا جاء في التدوين، ثم عرض الأُطروحة الأولى في مُعالجة ذلك من خلال مناقشة جميع الروايات الواردة في المقام، فقد وردت جُملة من الروايات التي قد يُفهم من ظاهرها الاختلاف في نصّ الآية الكريمة، رواها البعض واغترّ بها البعض

---

(١) سيقف السيد الأُستاذ (دام ظله) في ذيل هذا الفصل بشيء من التفصيل على موضوعة صيانة القرآن من التحريف ضمن بيانات علاقة الإقراء والتأويل والتنزيل بشبهة التحريف.

الآخر، وأما الروايات فهي:

الرواية الأُولى: عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: (**إنَّ آية الكرسي في لوح من زمرد أخضر...فلا يبقى ملك مقرّب، ولا نبيّ مرسل، إلا دعا لقارئ آية الكرسي على التنزيل**)[١].

هذه الرواية وإن خلت من الدلالة الواضحة؛ لعدم وجود دليل على وقوع الاختلاف بين التنزيل والتدوين، بيد أنّ هنالك ما يدلّ على أن التنزيل هو عين التدوين، فقد جاء في مسند الإمام الرضا عليه السلام: (**ويكتب آية الكرسي على التنزيل**: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**﴾)[٢]، وجليّ للعيان الانطباق التامّ بين وصفها بالتنزيل وبين وما هي عليه في التدوين، **هذا أوّلاً**.

وثانياً: إنَّ هذه الرواية قد تكون بصدد الحكاية عن نفي أصل التحريف، وذلك لاحتمال تلاوتها بما لا ينسجم مع اللسان العربي الصحيح، ويُمكن أن تُساق مفردة: (لقارئ) كشاهد على أن المقصود هي طريقة القراءة لا أن هنالك أصلاً تنزيلياً وفرعاً تدوينياً.

وثالثاً: إننا قد أُخبرنا عن الإمام محمد الجواد عليه السلام أنه قال: (**ما استوى رجلان في حسب ودين إلا كان أفضلهما عند الله آدبهما** - إلى أن قال- **بقراءة القرآن كما أنزل، ودعاؤه الله من حيث لا يلحن، فإن الدعاء الملحون لا يصعد إلى الله**)[٣] مما يُؤكّد أو يُرجّح احتمالية كون المقصود هو طريقة القراءة لا المقروء.

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٦، ص١١٦.

(٢) مسند الإمام الرضا عليه السلام، للشيخ عزيز الله عطاردي: ج٢، ص٥٤.

(٣) وسائل الشيعة، للحرّ العاملي: ج١٧، ص٣٢٧، ح٢٢٦٨١.

ورابعاً: هو القدح في سندها ، فهي رواية مُرسلة أرسلها جعفر بن أحمد عن الإمام، وهو من أصحاب الإمام علي الهادي عليه السلام، تفصله عن الإمام الحسين عليه السلام فاصلة زمنية كبيرة.

الرواية الثانية: روي عن الإمام الصادق عليه السلام في فضل آية الكرسي أنه قال: (**كان علي بن الحسين عليه السلام يحلف مجتهداً أن من قرأها قبل زوال الشمس** (يعني يوم الجمعة) **سبعين مرّة فوافق تكملة سبعين زوالها، غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر، فإن مات في عامه ذلك مات مغفوراً غير محاسب. ﴿اللهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ** وما بينهما وما تحت الثرى عالم الغيب والشهادة فلا يظهر على غيبه أحداً. **مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ** – إلى قوله:– **هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾**)[1].

إنها رواية واضحة الترقيع والتلفيق، وقد سقط واضعها في خطأ فاحش تكفَّل القرآنُ الكريم ببيانه، فأمّا التلفيق الحاصل فيها فهي عبارة عن حاصل جمع ثلاثة مقاطع وآيات قرآنية متفرقة في سور ثلاث، أما المقطع الأوّل فهو قوله تعالى في آية الكرسي: **﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ...﴾**، وأما المقطع الثاني فهو قوله تعالى: **﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ (طه : ٦)**، وأما المقطع الثالث فهو قوله تعالى: **﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً﴾ (الجن : ٢٦)**، فكان النتاج الهجين هو ما جاء في هذه الرواية الضعيفة في الدلالة، ومن الواضح للعيان إشكالية انعدام الانسجام بين المقاطع المدسوسة دسّاً وبين السابق واللاحق، ولا يبعد أن تكون هذه الرواية الملفّقة متأثّرة إلى حدّ كبير برواية الكليني، قال: (سأل الجاثليق[2]

(١) مستدرك سفينة البحار، للشيخ النمازي: ج٩، ص٩٩.

(٢) اسم أو لقب لعالم النصارى.

أمير المؤمنين عليه السلام: ... أخبرني عن الله عز وجل أين هو؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **هو ههنا وههنا، وفوق وتحت، ومحيط بنا ومعنا، وهو قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا﴾، فالكرسي محيط بالسماوات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى وإن تجهر بالقول، فإنه يعلم السرّ وأخفى، وذلك قوله تعالى: وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**)[1]، وهنا يُوجد فصل واضح وبيان لا لبسَ فيه، ولكن الراوي في المقام ظنّ أن ما رواه الإمام عليه السلام هو نسيج واحد، هذا من حيث الدلالة.

وأما من حيث السند، فإنها رواية مقطوعة تماماً، ولذا فهي في غاية السقوط.

الرواية الثالثة: عن الحسين بن خالد: أنه قرأ الإمام علي الرضا عليه السلام على التنزيل: (**اللهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ** وما بينهما وما تحت الثرى. عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم. **مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**)[2].

وهذه الرواية واقع فيها تلفيق يسير اتّضح ممّا تقدّم، وأما سندها فهنالك فاصلة زمنية بين إبراهيم القمّي - والد عليّ بن إبراهيم صاحب التفسير- وبين الحسين بن خالد، فالأقرب هو عدم تعاصرهما، هذا فضلاً عن وقوع كلام في وثاقة الحسين بن خالد، بين مُثبتٍ ونافٍ.

هذا، وقد تعرَّض الطباطبائي قدّس سرّه لذلك في بحثه الذي نقض فيه التحريف جملةً وتفصيلاً، حيث يقول: (وكآية الكرسي على التنزيل التي

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص١٢٩.

(٢) انظر: تفسير القمّي: ج١، ص٨٤ . و: تفسير كنز الدقائق للمشهدي: ج١، ص٦١١.

وردت فيها روايات فهي في بعضها هكـذا[١] **الله لا الـه إلا هـو الحـي القيـوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى عـالم الغيب والشهادة فلا يظهر على غيبه أحداً من ذا الـذي يـشفع عنـده** – إلى قولـه:– **وهو العلى العظيم والحمد لله رب العالمين**. وفي بعضها إلى قوله: **هم فيها خالـدون والحمد لله رب العالمين**...الخ)[٢]، فهو قدّس سرّه لا يرى فرقـاً بـين الروايـات المروية في آية الكرسي والتي تدّعي أن التنزيل غير التـدوين، وبـين الروايـات الأُخرى المفروغ من وقوع الدسّ فيها.

ثمَّ يُعلِّق قدّس سرّه على كلمات بعض المحدثين، قائلاً: (وما ذكره بعـض المحدثين أن اختلاف هذه الروايات في الآيات المنقولة غير ضائر، لاتفاقها في أصـل التحريف، مردود بأنّ ذلك لا يصلح ضعف الدلالة ودفع بعضها لبعض)[٣].

إلى أن يقول: (وأما ما ذكرنا من شيوع الدسّ والوضع في الروايات، فـلا يرتاب فيه من راجع الروايات المنقولة في الـصنع والإيجاد وقـصص الأنبيـاء والأمم والأخبـار الـواردة في تفاسـير الآيـات والحـوادث الواقعـة في صـدر الإسلام، وأعظم ما يهمّ أمره لأعداء الدين ولا يـألون جهـداً في إطفـاء نـوره وإخماد ناره وإعفاء أثره هو القرآن الكريم الذي هـو الكهـف المنيـع والـركن الشديد الذي يأوي إليه ويتحصَّن به المعـارف الدينيـة والـسند الحـيّ الخالـد لمنشور النبوّة وموادّ الدعوة؛ لعلمهم بأنه لو بطلت حجّة القرآن لفسد بـذلك أمر النبوّة واختلّ نظام الدين ولم يستقرّ من بنيته حجر على حجر)[٤].

ثمَّ لا يُخفي تعجّبه من بعض المحتجّين بروايات مدسوسة والتي ضررهـا

---

(١) أي كالروايات السابقة على هذا البحث، التي أبطلها سنداً ودلالة.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج١٢، ص١١٤.

(٣) المصدر السابق: ج١٢، ص١١٥.

(٤) المصدر نفسه.

أعظم بكثير من نفعها، حيث يقول: (والعجب من هؤلاء المحتجّين بروايات منسوبة إلى الصحابة أو إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام على تحريف كتاب الله سبحانه وإبطال حجّيته، وببطلان حجّة القرآن تذهب النبوّة سدى والمعارف الدينية لغىً لا أثر لها)، إلى أن يقول قدّس سرّه: (وبالجملة احتمال الدسّ وهو قريب جدّاً مؤيّد بالشواهد والقرائن يدفع حجّية هذه الروايات ويفسد اعتبارها فلا يبقى معه لها لا حجّية شرعية ولا حجّية عقلائية حتى ما كان منها صحيح الإسناد فإنَّ صحَّة السند وعدالة رجال الطريق إنما يدفع تعمّدهم الكذب دون دسّ غيرهم في أصولهم وجوامعهم ما لم يرووه)[1].

نعم، قد يحتجّ البعض بأنَّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قد جاء بالقرآن الموافق للتنزيل وعرضه على الخليفة الأوّل فلم يقبله، وهذا دليل على وجود الاختلاف فيه، فغفل المحتجّ عن كون ما أتى به الإمام علي عليه السلام إنما هو نفس القرآن الموجود عندنا ما بين الدفّتين، ولكنه محفوف بالتوضيحات وببيان أسباب النزول، وما شابه ذلك، كما أنه لا مُلازمة بين جمعه عليه السلام الخاصّ للقرآن وبين حصول الاختلاف بين ما جمعه وما هو مدوّن الآن.

قال الطباطبائي: (وجمعه عليه السلام القرآن وحمله إليهم وعرضه عليهم لا يدلّ على مخالفة ما جمعه لما جمعوه في شيء من الحقائق الدينية الأصلية أو الفرعية إلا أن يكون في شيء من ترتيب السور أو الآيات من السور التي نزلت نجوماً، بحيث لا يرجع إلى مخالفة في بعض الحقائق الدينية، ولو كان كذلك لعارضهم بالاحتجاج ودافع فيه ولم يقنع بمجرّد إعراضهم عمّا جمعه واستغنائهم عنه)[2].

---

(١) المصدر السابق: ج١٢، ص١١٥.

(٢) المصدر السابق: ج١٢، ص١١٦.

فإن قيل بأنَّ الإمام علياً عليه السلام قد علم بوقوع الاختلاف والدسّ في القرآن الذي جمعه القوم ولكنه آلى على نفسه السكوت بداعي حفظ الأُمّة من الانقسام والتشتّت والتحرّز عن شقّ عصا الطاعة، فإن مثل هذا التصوّر الساذج مردود البتّة، (فإنما كان يتصوّر ذلك بعد استقرار الأمر واجتماع الناس على ما جمع لهم لا حين الجمع وقبل أن يقع في الأيدي ويسير في البلاد)[1].

وبذلك نخلص إلى النتيجة النهائية التي يطمئنّ إليها ضمير العلم والعمل بالقرآن الكريم، وهي المطابقة التامّة بين التنزيل والتدوين في آية الكرسي، وهذه المطابقة ثابتة كبروياً وفقاً للقاعدة التي عليها إجماع المسلمين قاطبة، وهي صيانة القرآن من التحريف، وصغروياً وفق البيانات الموجزة أعلاه.

التبيين الثاني: وهو ما يمثّل الأُطروحة الثانية في معالجة موضوعة التنزيل المذكور لآية الكرسي والمخالف لما هي عليه في التدوين.

لا ريب بأن المعصوم عليه السلام إنما وظيفته تجاه القرآن هي التبيين، لقوله تعالى: ﴿...**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (**النحل: ٤٤**)، وعليه فإنَّ ما جاء من زيادة في روايات التنزيل محمول على التبيين والتوضيح، وهذا ما يُفسّر لنا بوضوح رفض القوم للقرآن الذي دوّنه الإمام علي عليه السلام حيث وجدوا في هوامشه البيانات النبوية والعلوية المفسِّرة لآيات تقدح بمواقعهم ومواقفهم.

إنّها البيانات التي تدفع شبهات المؤوّلين، وتكشف زيف المغرضين، والتي شخّصت المصاديق الأُولى للعصمة والإمامة والخلافة، كما أنها شخَّصت المصاديق الأُولى للمنافقين، وما إلى ذلك من أُمور لا تستقيم معها تدابير القوم.

من هنا نفهم مدى وضاعة التصويرات الساذجة التي تبنّت وجود زيادات قرآنية في القرآن الذي دوّنه الإمام علي عليه السلام، فلو كان الأمر كما يقولون

---

(١) المصدر السابق: ج١٢، ص١١٦.

لاتخذه القوم حُجَّة دامغة للنيل من أمير المؤمنين علي عليه السلام.

هذا، وقد مرّ بنا شاهد على ذلك في قصّة الجاثليق التي رواها الكليني، حيث نبّهنا إلى أن الراوي قد يظنّ أن ما رواه الإمام عليه السلام هو نسيج واحد، علماً بأن هذا الخلط كثير الوقوع، لاسيّما في الروايات الفقهية، حيث وقع اختلاف شديد بين الأعلام في توجيه طائفة من الروايات الفقهية كنّا قد وقفنا عند جملة منها في بحوثنا التخصّصية العليا في خارج فقه المكاسب(١).

مختارنا في المقام

على فرض عدم القبول بمناقشاتنا للروايات القائلة بالخلاف بين التنزيل والتدوين، فإننا نلتزم بالتبيين الثاني، فهو الأقرب للتحقيق والوجدان، وقد نبَّهنا إلى ثبوته كبروياً وصغروياً.

---

(١) ممَّا وقف عنده السيد الأُستاذ في خارج فقه المكاسب: ما روي عن محمّد بن أبي عمير وعلي بن حديد جميعاً عن جميل قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يكون لي على الرجل الدراهم، فيعطيني بها خمراً، فقال عليه السلام: **خذها ثمّ أفسدها**، قال علي: واجعلها خلاًّ). «وسائل الشيعة: ج٢٥، ص٣٧١، ح ٦» حيث اختلف الأعلام في المراد من (قال علي: واجعلها خلاًّ) الوارد في ذيل الرواية، فهل هذا هو كلام الإمام الصادق عليه السلام وأنَّ المراد من (علي) هو الإمام عليّ عليه السلام، وأن الإمام الصادق عليه السلام قد استشهد به؟ أو أنّه كلام الراوي علي بن حديد أحد رواة السند نقل عنه بعض الرواة المتأخّر منه تفسيره للإفساد، أو أن المراد من علي هو أمير المؤمنين عليه السلام، وقد أضاف هذا المقطع للرواية جميل بن درّاج، لأنّه ينقل عن الإمام الصادق عليه السلام مباشرة واستشهد بقول أمير المؤمنين عليه السلام بعد كلام الإمام الصادق عليه السلام؟ أو أن المراد منه علي بن حديد وقد أضاف المقطع ابن حديد نفسه رواية منه عن المعصوم عليه السلام في بيان وجه الاستفادة من الخمر الذي تمّ إفساده. وبهذا التحليل والتشطير للرواية عالج السيد الأُستاذ هذه الرواية.

علاقة الإقراء والتنزيل والتأويل بشبهة التحريف

وأما ما جاء في جملة من الروايات التي ظنّها البعض أنها تُشير إلى وقوع التحريف في القرآن الكريم، والتي عُبِّرَ في بعضها بالتنزيل وأُخرى بالتأويل وغير ذلك، والتي منها: عن محمّد بن الفضيل عن أبي الحسن عليه السلام قال: **(ولاية عليّ عليه السلام مكتوبة في جميع صحف الأنبياء، ولم يبعث الله رسولاً إلاّ بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله ووصيّة عليّ عليه السلام)**[1].

ومنها: ما جاء في تفسير العياشي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: **(لو قد قُرئ القرآن كما أُنزل لألفيتنا فيه مسمَّين)**[2].

ومنها: عن سالم بن سلمة قال: (قرأ رجل على أبي عبدالله الصادق عليه السلام ـ وأنا أسمع ـ حروفاً من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبدالله الصادق عليه السلام: **كفّ عن هذه القراءة، إقرأ كما يقرأ الناس حتّى يقوم القائم، فإذا قام القائم عليه السلام قرأ كتاب الله عزّ وجلّ على حدّه، وأخرج المصحف الذي كتبه عليّ عليه السلام،** وقال: **أخرجه عليّ عليه السلام إلى الناس حين فرغ منه وكتبه فقال لهم: هذا كتاب الله عزّ وجلّ كما أنزله الله على محمّد صلى الله عليه وآله، وقد جمعته من اللّوحين فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه، فقال: أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً، إنّما كان عليَّ أن أُخبركم حين جمعته لتقرؤوه)**[3].

إنَّ هذه الروايات وطوائف أُخرى غيرها، تشكّل بمجموعها قسماً كبيراً من الروايات التي استدلّ بها الخصوم على وقوع التحريف في القرآن، واتَّهموا مدرسة أهل البيت بذلك زوراً وبهتاناً، إما لغرض الإساءة، وهؤلاء لا كلام

---

(١) الأصول من الكافي: ج١، ص٤٣٧، ح٦، كتاب الحجّة، باب الرواية في الولاية.

(٢) تفسير العياشي: ج١، ص٨٩، ح٤٦، باب ما عنى به الأئمّة في القرآن.

(٣) الأصول من الكافي: ج١، ص٦٣٣، ح٢٣، كتاب فضل القرآن، باب النوادر.

لنا معهم، وإما لأنهم لم يفقهوا المراد من هذه المفاهيم: (التنزيل والتأويل والإقراء)، فحصل الخلط لديهم في توجيه هذه الروايات، سواء كانوا من خارج مدرسة أهل البيت أو من داخلها، وما ذلك إلا بسبب البعد عن المضامين الحقيقية لهذه المفاهيم وغيرها، فالمتتبّع اليوم الذي لا يملك ثقافة النصّ يفهم من هذه الألفاظ والمفاهيم معنىً يؤدّي به إلى جعْل هذه الروايات في دائرة الروايات الدالّة على التحريف، بينما كانت هذه الألفاظ في عصر صدورها بعيدة عن معانيها المستحدثة بل أجنبيّة عنها.

إنّ من يملك لغة النصّ وثقافته يُدرك جيداً بأنَّ أكثر الألفاظ والتعابير استعمالاً في الصدر الأوّل من تأريخ الإسلام في لسان الروايات هو: (كنّا نقرأ كذا)، وأنَّ: (تنزيله كذا)، وأنَّ الآية الكذائية: (هكذا نزلت)، وأنَّ قوله تعالى: (تأويله كذا)، فماذا يُراد من هذه الألفاظ والاصطلاحات في المقام؟

أما الإقراء فقد ذكر بعض الأعلام المعاصرين في مورد هذا الاصطلاح والتطوّر التاريخي لهذه اللفظة ما خلاصته:

(كان معنى الإقراء على عهد الرسول إلى سنوات من بعده بمعنى تعليم تلاوة اللفظ وتعليم معناه، والمقرئ من يعلم تلاوة لفظ القرآن مع تعليم معنى اللفظ .... وأصبح بعد انتشار تعلّم القرآن يُستعمل الإقراء في أحد المعنيين، وهو تعليم معنى الآيات التي تحتاج إلى تفسير...)[(١)]، والذي يُؤيّد ذلك ما رواه البخاري عن ابن عبّاس أنّه قال: (كنت أُقرئ رجالاً من المهاجرين منهم عبد الرحمن بن عوف، فبينما أنا في منزله بمِنى وهو عند عمر بن الخطّاب في آخر حجّة حجّها...)[(٢)].

وها هنا نكتة مهمّة وهي أنَّ عبد الرحمن بن عوف قد أسلم في مكّة في

(١) انظر: القرآن الكريم وروايات المدرستين، للسيّد مرتضى العسكري: ج١، ص٢٩١.

(٢) صحيح البخاري: ج٨، ص٢٥، ح٦٨٣٠، باب رجم الحُبلى من الزنا.

السنة الثالثة من البعثة[1]، وأنّ آخر حجّة حجّها عمر كانت سنة: «٢٣» هجرية، وهي السنة التي قُتل فيها، فيتّضح لدينا بأنّ المدّة بين الزمانين أكثر من اثنتين وثلاثين سنة، ومن الواضح بأنَّ ابن عباس لم يكن يُقرئ كبراء المهاجرين سنّاً وسابقةً أمثال عبد الرحمن بن عوف تلاوة ألفاظ القرآن، وإنّما كان يعلّمهم تفسير القرآن، وقد كانوا يعودونه في ذلك لأنهم سمعوا دُعاء النبي صلى الله عليه وآله له في ذلك.

وعلى هذا يتّضح أنَّ المراد من الروايات التي تقول بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يقرأ الآية كذا، فالمراد قراءة ألفاظها مع تفسير معانيها التي كان صلى الله عليه وآله يتلقّاها من الوحي؛ وهذا المعنى للإقراء هو ما تلقّفه قُرَّاء الصحابة، من أمثال عبدالله بن مسعود، الذي ورد عنه قوله: (كنّا نقرأ على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ** - أنّ عليّاً مولى المؤمنين- **وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ**﴾...)[2]، فليس مراده من قوله: "إنّ عليّاً مولى المؤمنين"، أنّه جزء من الآية القرآنية، وإنما كان ابن مسعود في مقام تعليم الآية، لذا كان يقول: "كنّا نقرأ"، لأنّ التعليم والتفسير لهما دور مباشر في فهم الآية.

ويشهد لذلك ما رواه الكليني عن الإمام محمد الباقر عليه السلام بروايتين عن أبي الجارود، وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، برواية عن أبي الدَّيْلم، من أنّهما عليهما السلام تَلَوَا في مقام الاحتجاج وعدم التقية قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ**﴾، ولم يذكرا في تلاوة الآية كلمة: «في عليّ»[3]؛ ممَّا يدلّ على أنّ ما روي في ذكر

---

(١) انظر: سيرة ابن هشام: ج١، ص٢٦٨.

(٢) الدرّ المنثور: ج٣، ص١١٧. في ذيل الآية.

(٣) انظر: أُصول الكافي: ج١، ص٢٨٩، ح٤. وص٢٩٠، ح٦. وص٢٩٣، ح٣. الآية المائدة: ٦٧.

اسم عليّ عليه السلام في هذا المقام، وفي غيره أيضاً، إنّما هو تفسير وبيان للمراد في وحي القرآن، بكون التفسير والبيان جاء به جبرئيل من عند الله بعنوان الوحي المطلق لا القرآن(١).

وقد كانت هذه هي السيرة الشائعة في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله في تفسير وتبيين آيات الوحي، لكن بعض الخلفاء عندما جرّدوا القرآن من التفسير والتبيين ومنعوا الروايات تدويناً وإذاعة أيضاً، أدّى ذلك إلى حصول الاختلاف في فهم الآيات القرآنية، فمن الواضح بأنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يبيّن الآيات النازلة عليه تدريجاً ويفسّرها، إلا أنَّه لم يوفّق إلا القليل من الصحابة لسماعها منه صلى الله عليه وآله، فوقع الخلاف، ولم يُنقل ما سُمِع منه إلا القليل منه، لأسباب كثيرة منها ما تقدَّم ذكره، فغابت بياناته صلى الله عليه وآله، كما غاب عنّا الكثير من أسباب النزول، وكلّ ذلك كانت نتيجته وقوع الاختلاف في تنزيل الآيات القرآنية الشريفة وتفسيرها وتأويلها.

وقد أخبر ابن عباس عن هذه الحقيقة التأريخية التي فيها تذكير بأنَّ سبب اختلاف الأُمة هو تغييب بيانات الرسول صلى الله عليه وآله الخاصّة بالقرآن الكريم، فقد ذكر أبو عبيد القاسم بن سلاّم عن إبراهيم التيمي أنه: (خلا عمر ذات يوم فجعل يحدِّث نفسه: كيف تختلف هذه الأُمّة ونبيّها واحد؟ فأرسل إلى ابن عبّاس فقال: كيف تختلف هذه الأُمّة ونبيّها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عبّاس: يا أمير المؤمنين، إنّا أُنزل علينا القرآن فقرأناه وعَلمنا فيم نزل، وأنّه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا. قال: فزبره عمر وانتهره؛ فانصرف ابن عبّاس، ونظر عمر فيما قال فعرفه، فأرسل إليه، فقال:

---

(١) آلاء الرحمن في تفسير القرآن، العلاّمة محمد جواد البلاغي النجفي: ج١، ص٧٠.

أعد عليَّ ما قلت. فأعاده عليه، فعرف علوّ قوله وأعجبه)[١].

فابن عبّاس يُرجع الاختلاف إلى عدم معرفة سبب نزول الآيات وظروف نزولها، لا إلى نصّ القرآن الكريم، وما سبب انتهار عمر له إلا لأنه ذكَّره بالسبب الحقيقي الذي يقف وراء ذلك، وهو تجريد بعض الخلفاء للقرآن الكريم من التبيين والتفسير والظروف التي نزلت فيها الآيات الكريمة، وهذا واضح.

وأما التأويل فقد مرَّت فيه بعض بياناته، فمن معانيه الرجوع والإرجاع إلى الأصل، كقولهم: (أَوَّلَ الحُكمَ إلى أهله) أي ردّه إليهم؛ ومنه ما يكون بمعنى العاقبة وما يؤول إليه الأمر، وغير ذلك.

وعلى ذلك فالمراد بتأويل القرآن ما يرجع إليه الكلام وما هو عاقبته، سواء أكان ذلك ظاهراً يفهمه العارف باللغة العربية، أم كان خفيّاً لا يعرفه إلاّ الراسخون في العلم[٢].

وأما التنزيل، فقد يُفهم النصّ القرآني في ضوء مورد نزوله، فتكون الحادثة التي استدعت نزوله قرينة خارجية توضح مراده، وهذا معنى قول كثير من المفسّرين: (وبه كان التنزيل)، حيث يُريدون بذلك سبب النزول، وكونه يُمثّل الوجه التفسيري للنصّ عند نزوله.

وقد يُطلق التنزيل ويُراد به ما نزل، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ **(الواقعة: ٧٧-٨٠)**، فليس كلّ ما نزل من الله وحياً يلزم أن يكون من القرآن. فإنَّ أحد الاحتمالات في المراد من البيان الإلهي في قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**﴾ **(القيامة: ١٨-١٩)**، هو شرحه وتفسيره؛ وهذا ما يستفاد من بعض الأخبار أيضاً، كما في سنن الدارمي بسنده عن حسّان بن ثابت قال: (كان

---

(١) فضائل القرآن، لابن سلام: ص٤٥.

(٢) البيان في تفسير القرآن : ص٢٢٤.

جبرئيل ينزل على رسول الله صلّى الله عليه [وآله] بالسنّة كما ينزل عليه بالقرآن)[١].

بناءً على ذلك نستطيع القول بأنّ جميع ما قاله النبيّ صلى الله عليه وآله من تفسير القرآن وتبيينه تنزيل أو تأويل من الله؛ لأنّه قد يُطلق على بيان النبيّ صلى الله عليه وآله الذي أخذه من الله في شرح الآيات، التأويل أيضاً؛ لأنّ تأويل القرآن ـ كما أشرنا ـ ما يرجع ويؤول إليه الكلام، سواءً ما كان يرجع إليه الكلام شرحاً للمراد من الوحي غير القرآني أو غيره[٢].

وبهذا يتّضح المراد من جميع الروايات التي عبّرت عن بعض المعاني «هكذا نزلت» و«كذا نزولها» ونحوهما[٣]، هو إرادة معنى التفسير والتبيين والتأويل،

(١) سنن الدارمي: ج١، ص١٤٥، باب: السنّة قاضية على كتاب الله.

(٢) في ضوء ما تقدّم يتبيّن لنا المراد الواقعي من بعض الروايات كرواية محمّد بن الفضيل عن أبي الحسن الماضي (الإمام الكاظم) عليه السلام قال: (سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿**يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ الله بِأَفْوَاهِهِمْ**﴾؟ «الصف: ٨». قال: **يريدون ليطفئوا ولاية أمير المؤمنين عليه السلام بأفواههم**؛ قلت: ﴿**وَاللهُ مُتِمُّ نُورِهِ**﴾؟ قال: **متمّ الإمامة؛ لقوله عزَّ وجلَّ**: ﴿**فَآمِنُوا بِالله وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا**﴾، «التغابن: ٨». والنور هو الإمام عليه السلام؛ قلت: ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ**﴾، «الصف: ٩». قال: **ليظهره على الأديان عند قيام القائم؛ لقوله عزّ وجلّ**: ﴿**وَاللهُ مُتِمُّ نُورِهِ**﴾، **ولاية القائم**: ﴿**وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ**﴾، **بولاية عليّ**؛ قلت: هذا تنزيل ؟، قال: **نعم، أمّا هذا الحرف فتنزيل، وأمّا غيره فتأويلٌ**). «انظر: الأصول من الكافي: ج١، ص٤٣٢، ح٩١، كتاب الحجّة، باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية». فقوله عليه السلام: «**أمّا هذا الحرف فتنزيل**» صريح في إرادة معنى الآية المساوق للتفسير، وأمّا سائر المعاني التي ذكرها الإمام عليه السلام فهي من التأويل وما يؤول إليه الكلام لمعنى الآية. منه (دام ظله).

(٣) من قبيل ما روي عن أبي بصير عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ** ـ في ولاية عليّ وولاية الأئمّة من بعده ـ **فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيماً**﴾، «الأحزاب: ٧١»، **هكذا نزلت**). «الأصول من الكافي، كتاب الحجّة، باب فيه نكت =

وليس المراد إضافة شيء جديد للنصّ القرآني المقروء والمتواتر لدى الأُمَّة جمعاء.

والخلاصة أنّ شيئاً من الروايات الواردة في هذا المعنى لا يدلّ على التحريف أصلاً؛ لما أوضحناه من أنّ بعض التنزيل كان من قبيل التفسير للقرآن وليس من القرآن نفسه، فلابدّ من حملها على أنّ ذكر أسماء الأئمّة عليهم السلام في التنزيل من هذا القبيل؛ من هنا ذكر جملة من المحقّقين من علماء مدرسة أهل البيت أنّ أسماء الأئمّة عليهم السلام لم تُذكر صراحةً في القرآن وإنما جاءت بالأوصاف والنعوت.

قال سيّدنا الأُستاذ الخوئي: (وممّا يدلّ على أنّ اسم أمير المؤمنين عليه السلام لم يُذكر صريحاً في القرآن حديث الغدير؛ فإنّه صريح في أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما نصّب عليّاً بأمر الله، وبعد أن ورد عليه التأكيد في ذلك، وبعد أن وعده الله بالعصمة من الناس، ولو كان اسم عليّ عليه السلام مذكوراً في القرآن لم يحتج إلى ذلك النصب ولا إلى تهيئة ذلك الاجتماع الحافل بالمسلمين، ولما خشي رسول الله صلى الله عليه وآله من إظهار ذلك ليحتاج إلى التأكيد في أمر التبليغ؛ وعلى الجملة، فصحّة حديث الغدير توجب الحكم بكذب هذه الروايات التي تقول أنّ أسماء الأئمّة مذكورة في القرآن، ولاسيّما أنّ حديث الغدير كان في حجّة الوداع التي وقعت في أواخر حياة النبيّ صلى الله عليه وآله ونزول عامّة القرآن وشيوعه بين المسلمين)[1].

وفضلاً عن حديث الغدير فإنَّ هنالك روايات كثيرة صحيحة تُعارض

= ونتف من التنزيل في الولاية: ج١، ص٤١٤، الحديث: ٨»، وما روي عن عبد الله بن سنان عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام في قوله: ﴿**وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ** «كلمات في محمّد وعلي وفاطمة والحسن والحسين والأئمّة عليهم السلام من ذرّيتهم» **فَنَسِيَ**﴾، «طه: ١١٥»، هكذا والله نزلت على محمّد صلى الله عليه وآله). «الأصول من الكافي: ج١، ص٤١٦، ح٢٣»، وغيرها مما روي في ذلك.

(١) البيان في تفسير القرآن: ص٢٣١.

جميع هذه الروايات المُصرِّحة بذكر أسمائهم عليهم السلام في القرآن، منها صحيحة أبي بصير قال: (سألت أبا عبدالله الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾؟ فقال: **نزلت في عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين عليهم السلام**؛ فقلت له: إنّ الناس يقولون: فما له لم يسمّ عليّاً وأهل بيته عليهم السلام في كتاب الله عزَّ وجلَّ؟ فقال: **قولوا لهم: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نزلت عليه الصلاة، ولم يسمّ الله لهم ثلاثاً ولا أربعاً، حتّى كان رسول الله صلى الله عليه وآله هو الذي فسّر ذلك لهم** ...)[1]؛ فتكون هذه الرواية الصحيحة حاكمة على جميع تلك الروايات، وموضّحة للمراد من أسمائهم عليهم السلام وأنه قد كان بعنوان التفسير.

ولعلّ خير شاهد على عدم صحّة القول بوجود آيات تُصرِّح بأسماء أهل البيت في القرآن الكريم هو عدم احتجاجهم عليهم السلام بذلك، فلو كانت تلك الروايات صحيحة لواجهوا بها خصومهم، بل لبطلت جميع حجج الخصوم أمامهم، ولذلك نجد السيّد الخميني يقول: (لو كان الأمر كذلك ـ أي كون الكتاب الإلهي مشحوناً بذكر أهل البيت وفضلهم وذكر أمير المؤمنين وإثبات وصايته وإمامته بالتسمية ـ فلِمَ لم يَحتجّ بواحد من تلك الآيات النازلة والبراهين القاطعة من الكتاب الإلهي أميرُ المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وسلمان وأبو ذرّ ومقداد وعمّار، وسائر الأصحاب الذين لا يزالون يحتجّون على خلافته عليه السلام؟ ولِمَ تشبّث عليه السلام بالأحاديث النبويّة، والقرآن بين أظهرهم؟ ولو كان القرآن مشحوناً باسم أمير المؤمنين وأولاده المعصومين وفضائلهم وإثبات خلافتهم،

---

(١) الأصول من الكافي: ج١، ص٢٨٦، ح١، كتاب الحجّة، باب ما نصّ الله عزّ وجلّ ورسوله على الأئمّة عليهم السلام. والآية: «النساء: ٥٩».

فبأيّ وجه خاف النبيّ صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع آخر سنيّ عمره الشريف، وأخيرة نزول الوحي الإلهي، من تبليغ آية واحدة مربوطة بالتبليغ حتّى ورد: ﴿**والله يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾؟ ولِمَ احتاج النبيّ صلى الله عليه وآله إلى دواة وقلم حين موته للتصريح باسم عليّ عليه السلام؟ فهل رأى أنّ لكلامه أثراً فوق أثر الوحي الإلهي؟!)[1].

نعم، إنَّ ذكر الأئمّة عليهم السلام في القرآن قد جاء بالنعوت والأوصاف، فعن محمّد بن مسلم قال: قال أبو جعفر الباقر عليه السلام: (**يا محمّد إذا سمعت الله ذَكَرَ أحداً من هذه الأُمّة بخير فنحن هم، وإذا سمعت الله ذَكَر قوماً بسوء ممّن مضى فهو عدوّنا**)[2]؛ وعلى هذا المعنى يُحمل قولهم عليهم السلام: (**لألفيتنا فيه مسمّين**)، وهناك شواهد كثيرة في كلمات أئمّة أهل البيت عليهم السلام تبيّن أنّ المقصود من التسمية هو التوصيف والنعت، من قبيل ما روي عن مسعدة بن صدقة عن أبي جعفر الباقر عن أبيه عن جدّه عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: (**سمّوهم** - يعني عترة النبيّ صلى الله عليه وآله - **بأحسن أمثال القرآن، هذا عذبٌ فرات فاشربوه**)[3].

على أنَّ نظم القرآن ودقَّة سبكه وقوّة ارتباط بعضه ببعض كافٍ في رفع أيِّ التباس يرد في ذلك؛ قال الطباطبائي: (كيف لا، والقرآن الذي بأيدينا متشابه الأجزاء في نظمه البديع المعجز، كافٍ في رفع الاختلافات المتراآة بين آياته وأبعاضه، غير ناقص ولا قاصر في إعطاء معارفه الحقيقيّة وعلومه الإلهية الكلّية والجزئية المرتبطة بعضها ببعض، المترتّبة فروعها على أُصولها، المنعطفة أطرافها

---

(١) أنوار الهداية، للإمام روح الله الخميني: ج١، ص٢٤٥. والآية: «المائدة: ٦٧».

(٢) تفسير العياشي: ج١، ص٨٩، أبواب مقدّمة التفسير.

(٣) المصدر السابق: ج١، ص٩٠.

على أوساطها، إلى غير ذلك من خواصّ النظم القرآني الذي وصفه الله بها)[١].

ومن يطلب تفصيلات أكثر في موضوعة «صيانة القرآن من التحريف» ومتعلّقاته، فعليه بمراجعة دراستنا في ذلك، والتي جاءت في كتابنا أُصول التفسير والتأويل[٢].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١٢، ص١١٥.

(٢) انظر: أُصول التفسير والتأويل: ص٤٨٩-٥٨٨، تحت عنوان: «خاتمة: صيانة القرآن من التحريف».

نتائج الفصل ومعطياته

١. إنَّ النسبة (العرضية المجازية التوسّعية) لتفسيرية التفسير المُفرداتي لا تلغي ثمرتها وأهمّيتها فيما تُشكّله من مُؤشّرات توجيهية لحركة النصّ القرآني، فإن مصنّفات المفردات القرآنية تُمهّد للعملية التفسيرية الاصطلاحية وتُهيّئ لها شروطاً لا بدّ منها.

٢. إنَّ الوقوف على المفردات القرآنية حلقة مهمّة في بيان مرادات النصّ القرآني؛ لمدخلية المفردة في تركيبة الجملة وبنيويتها، فلا تصل النوبة إلى الدلالة الجملية قبل الفراغ من الدلالة المفرداتية.

٣. البحث المفرداتي يحمل في رحمه بذور رؤى جديدة وإشراقات لعلّها تُسهم إلى حدٍّ ما في تغيير خريطة التفسير التي ما انفكّت عن حركتها الدائرية، فالمفردة وفق رؤيتنا التفسيرية تُمثّل حجر الزاوية في رسم الخطوط العامّة للبناء الجُملي في النصّ القرآني، فهي البناءات الأُولى للنصّ، والأرضية الخصبة للتأمّل، والقاعدة المتينة التي تنطلق منها العملية التفسيرية والتأويلية معاً.

٤. إن السياق الجُملي للنصّ يُشكّل أزمات معرفية كبيرة للقارئ المتخصّص تحتاج حلولاً إستراتيجية، ومن جملة الحلول التي ندعو لها: العود إلى البحث الدلالي لنفس المفردة.

٥. إنَّ المصنّفات التفسيرية على كثرتها تفتقر إلى شيء واحد هو كلُّ شيء، وهو النصّ القرآني نفسه، فقد حضر فيها المُفسّرون وغاب عنها النصّ القرآني، فكان الجري في أجواء المفسِّر أكثر بكثير من الجري في أجواء النصّ!.

٦. إنَّ عدم التوحيد بين معطيات التفسير المُفرداتي والجُملي والموضوعي والتأويلي يعني الخروج عن حريم النصّ، ولذلك فإنَّ هذه الجدلية القائمة بين

هذه الحلقات الأربع ضرورة حتمية في رسم ملامح العملية التفسيرية.

٧. إنَّ البناء الدلالي للمُفردة هو أعمق بكثير من الظاهر اللغوي لها، وهذه إشكالية معرفية كبيرة لم يلتفت لها الكثيرون من أرباب الفنِّ، ونتيجة خطيرة حيث ينبغي التعاطي مع المُفردة القرآنية في ضوء الاصطلاح لا في ضوء المفاد اللغوي فحسب، وهذا ما يُقدِّم لنا أبجدية تفسيرية جديدة.

٨. تختلف المعطيات القرآنية بلحاظ اختلاف المستويات المعرفية للنصّ، واختلاف المستويات العلمية والمعلوماتية للقارئ، واختلاف المصادر المعتمدة في توجيه النصّ، واختلاف المنهج والأُسلوب التفسيرين الـمُتّبَعين، واختلاف الجهة المنظورة في قراءة النصّ القرآني.

٩. يتبوّأ التأويل مكانةً أساسية ومركزية في رسم الخطوط البيانية الأُولى لإستراتيجية قراءة النصّ القرآني، فاستنطاق النصّ القرآني والوصول إلى كينونته المقدّسة أمر غير ممكن البتّة بدون العملية التأويلية.

١٠. إنَّ للبعد التأويلي صلة وثيقة بالمعنى الدلالي للمفردة، فإنَّ الوشائج التي تربط الظاهر بالباطن، والتفسير بالتأويل لابدّ أن تكون محفوظة لحفظ الـمُعطى التأويلي من الانحراف، وذلك لا يُعفي العملية التأويلية من ملاحظة الوجه الدلالي للمفردة القرآنية.

١١. إنّ الاختلافات الظاهرية الدلالية لظاهر المفردات القرآنية مع المُعطى التأويلي ينبغي أن تتحوَّل إلى همزات وصل تُصحِّح لنا قراءة النصّ لا أن تُعمّق درجات التباين، فالمعنى التأويلي شبيه بالصورة الظلية للمعنى التفسيري، وأعني: قوّة الارتباط والاشتراك الفعلي في تتميم المُعطى القرآني، ومن هنا تُعقد وجوه المصالحة القراءتية، وتنتظم أمامنا الخطوط البيانية للصورة القرآنية، وتلتقي المقاطع المفصلية لتنطق بالحقّ.

١٢. يأتي التكرار لأهدافٍ ومعانٍ مختلفة، كالتوكيد والتهويل والتعظيم،

وغيرها، وقد ادُّعي وجود إشكالية اللغْوية ما دام التكرار لا يأتي بمعانٍ جديدة، والصحيح أنَّ هنالك وظيفة دينية وأُخرى أدبية لُوحظتا في النصّ القرآني، وينبغي تحليل ظاهرة التكرار القرآني بلحاظ هاتين الخصوصيّتين، ثمَّ إنَّ الثابت وجداناً وتحقيقاً أنَّ لكلّ آية قرآنية معناها الخاصّ بها، ولكنَّ كلَّ آية إذا ما لُوحظت بمعية آية أُخرى فإنَّ الموقف سوف يتبدّل تماماً، كإضافة عدد رقمي إلى آخر، ويُمكن أن نُطلق عليه المعنى الثالث الذي يمثّل الصورة النهائية للمقطع القرآني، وبه ترتفع إشكالية التكرار.

١٣. لقد تجلّى الله سبحانه لنا في كتابه من غير أن نراه[1]، فيكون الـمُتجلَّى فيه مطلقاً للـمُتجلّي، فإذا كان المُتجلَّى فيه مطلوباً منّا فهمه، فهذا يُوقفنا أمام إشكالية خطيرة تتعلَّق بفهم القرآن، فكيف للمحدود أن يُحيط بغير المحدود علماً، مع أنَّ الفهم ولو في آية واحدة يبقى محدوداً بقدر المتلقّي؟

وهنا لابدَّ من الالتزام بمراتبية المعرفة والمعاني، وأنَّ هذه المراتبية تشمل المُعطى المفرداتي فضلاً عن النصّ، ومراتبية المفردة تُمثّل اللبنة الأولى في إضفاء صفة المراتب الطولية في النصّ الواحد، وبالتالي فإنَّ عمق المفردة هو عمق للنصِّ.

١٤. إنَّ القرآن لا يتوقَّف عند الهداية المطلقة، ففي ذلك يُشاركه الكثير، وإنما يهدي للتي هي أقوم، التي من لوازمها ديمومة حتى في العوالم الأُخرى، ولذلك فقد لاحظ الخطاب القرآني أعلى مستويات الكمال التي يُمكن أن يصل إليها الإنسان في هذا العالم والعوالم الأُخرى، وعندئذ يتّضح لك سرُّ إتيان القرآن يوم القيامة بكراً، ولذلك كلِّه فلا هادٍ أعظم منه، ولا مُهتدٍ يستغني عنه، وهذه الوظيفة عُظمى، والأعظم منها سوق البُشرى لخاصَّة

---

(١) ورد هذا المعنى في كلمة لأمير المؤمنين علي عليه السلام تقدَّم تخريجها.

المؤمنين، الذين صارت قلوبهم الصاغية مجلىً ومنجىً لهم ولكلِّ ذي عينين، وتتميماً لكلِّ جملة ناقصة.

١٥. إنَّ كلَّ ما ورد في فضل القرآن هو فضل لآية الكرسي بالأصالة لا بالتبع لكونها محور القرآن الكريم وقطب رحاه، كما سيأتي.

١٦. إنَّ البركة الكامنة في آية الكرسي مُنتشرة في جميع كلماتها الأصلية، بل في جميع حروفها أيضاً، بل إنّ في كلّ حرف منها ألف بركة وألف رحمة، كما هو المروي عن الرسول صلى الله عليه وآله.

١٧. إنَّ التفاضل الوجداني بين كلمات الله تعالى التكوينية، كالتفاضل بين الأنبياء والملائكة والناس أجمعين، يُفسِّر لنا وجه التفاضل بين الآيات التدوينية للقرآن وسُوَره، فما من شيء إلا وفيه تفاضل حتى الأسماء الحسنى، وهكذا في الجنان والنيران، وما وجه حاكمية بعض الأسماء الحسنى على الأُخرى إلَّا وجود هذا التفاضل، فلو كانت الأسماء ذات فضل واحد لانقطع السير بالوصول لواحد منها، وملاك التفاضل بين الآيات التدوينية مرجعه المضمون، فما تعرَّض منها للتوحيد غير ما تعرَّض منها لغير التوحيد، وهكذا.

١٨. وتبعاً لما تقدّم فإنَّ آية الكرسي عرضت التوحيد الربوبي في أرقى صوره ومراتبه، فيعطيها أفضلية التقدّم، وهذا ما جعلها تتّصف بالسيادة وفق ما جاء في الروايات، فملاك تقدُّمها يكمن في عمق مطالبها ومعارفها التوحيدية.

١٩. لحدود آية الكرسي - سعةً وضيقاً- أثرٌ كبير في الصياغات النهائية للعملية التفسيرية والتأويلية، سواء كانت الصياغات تجزيئية أم موضوعية، كما سيتّضح في الأبحاث القادمة.

٢٠. أما حدودها، فالروايات منها مُوسّعة ومنها مُضيّقة، وهذا ما جعل الكثير من الفقهاء لا يصرِّحون بالحدود الفعلية لها، ولكنهم عادةً ما يحتاطون بإلحاق الآيتين الأُخريين بها، وأما المفسّرون فأكثرهم قائل بالفصل والتضييق،

تبعاً للرسم والترقيم القرآني، ونحن لم نظفر بمفسّر واحد ساق فضل آية الكرسي بعد درج الآيات الثلاث، ولكنَّ الصحيح في المقام القول بالتوسعة وضمّ الآيتين لآية الكرسي، ومن مرجّحاته الجوامع المشتركة بين الآيات الثلاث، وأما الحصر بالآية الأولى فيُمكن حمله على بيان الحدّ المطلوب منها في العبادات المشروطة بها.

٢١. حدود الآية تنزيلاً وتدويناً محلّ خلاف، ولكنَّ الصحيح في ذلك هو ما يطمئنّ إليه ضمير العلم والعمل بالقرآن الكريم، وهو المطابقة التامّة بين التنزيل والتدوين في آية الكرسي، وعلى فرض صحّة أسانيد الروايات المُخالفة للتدوين فإنَّ الأقرب للتحقيق والوجدان هو حملها على التبيين والتوضيح.

٢٢. وردت عدّة روايات ظنّها البعض أنها ذات دلالات على التحريف، حيث وقع الخلط من قبيل: (**لو قد قُرئ القرآن كما أُنزل لألفيتنا فيه مسمَّين**)، فوقع جرَّاء ذلك الاتهام بوقوع التحريف في القرآن، حيث لم يفهم المراد من: (التنزيل والتأويل والإقراء)، فحصل الخلط لديهم في توجيه هذه الروايات.

٢٣. إنّ من يملك لغة النصّ وثقافته يُدرك جيّداً بأنَّ أكثر الألفاظ والتعابير استعمالاً في الصدر الأوّل من تأريخ الإسلام في لسان الروايات هو: (كنّا نقرأ، تنزيله كذا، تأويله كذا)، مع أنها جاءت بمعنى التفسير والتبيين وما شابه.

٢٤. الإقراء هو قراءة ألفاظ الآية مع تفسير معانيها التي كان صلى الله عليه وآله يتلقّاها من الوحي؛ وهذا المعنى هو ما تلقَّفه قُرَّاء الصحابة.

٢٥. السبب في وقوع الاختلاف في فهم القرآن هو تجريد القرآن من تفسيره وتبيينه من قبل بعض الخلفاء، ومنعهم من تدوين الروايات من جهة أُخرى.

٢٦. ليس كلّ ما نزل من الله وحياً، يلزم أن يكون من القرآن. فإنَّ أحد الاحتمالات البيان الإلهي تفسيره؛ وقد ورد أنَّ جبرائيل كان ينزل بالسنّة كما ينزل بالقرآن.

٢٧. لا شيء من الروايات يدلّ على وقوع التحريف أصلاً؛ والروايات التي ذكرت أسماء الأئمّة في وسط النصوص القرآنية محمولة على التفسير أو التأويل.

٢٨. خير شاهد على عدم صحّة القول بوجود آيات تُصرِّح بأسماء أهل البيت في القرآن هو عدم احتجاجهم عليهم السلام بذلك، وطلب النبيّ صلى الله عليه وآله دواة وقلماً حين موته للتصريح باسم عليّ عليه السلام، فلو كان لَمَا طلب ذلك.

٢٩. إنَّ نظم القرآن ودقَّة سبكه وقوّة ارتباط بعضه ببعض كافٍ في رفع أيِّ التباس أو شبهة ترد في موضوع صيانة القرآن من التحريف، فالقرآن مصون من كلِّ ذلك جملةً وتفصيلاً، والقائل بالتحريف يكفيه ذلك جهلاً بالقرآن وعلومه.

الـفـصـل الـرابـع

ضوابط أخرى لقراءة النصّ القرآني

- أوليات لفهم المفردة القرآنية.
- معنى القرينة وأقسامها.
- دور القرينة في الظهورين التصوّري والتصديقي للنصّ.
- تحديد هويّة قرينية السياق.
- خصوصية وحدة السياق في نظم المتن.
- تحديد القراءة (التلاوة) الصحيحة للنصّ.
- علاقة الدلالات الثلاث بانعقاد الظهور.
- التحديد الفني لمصادر فهم النصّ.
- نتائج الفصل ومعطياته.

ضوابط أخرى لقراءة النصّ القرآني

مرَّ بنا جملة من الأوّليات والضوابط الضرورية في قراءة النصِّ الديني عموماً والقرآني خصوصاً، وقد ارتأينا تتميم ضوابط هذه القراءة التحقيقية من خلال بيانات جديدة لابدّ من مُراعاتها في المقام، وهي:

١. أوّليات لفهم المفردة القرآنية.

٢. معنى القرينة وأقسامها.

٣. دور القرينة في الظهورين التصوّري والتصديقي للنصّ.

٤. خصوصية وحدة السياق في نظم المتن.

٥. تحديد القراءة (التلاوة) الصحيحة للنصّ.

٦. علاقة الدلالات الثلاث بانعقاد الظهور.

٧. التحديد الفنّي لمصادر فهم النصّ.

هذا ما سنقف عنده بمقدار من التفصيل، وسوف نُحاول تقريب ذلك بأمثلة تطبيقية تُساعدنا على بلورته.

أوليات لفهم المفردة القرآنية

هنا نودّ التعرّض لجملة من الأوّليات التي ينبغي مراعاتها للوصول إلى المعنى الصحيح والأنسب والأقرب للمفردات القرآنية، ثمّ الوصول إلى الفَهم الصحيح المُتوخَّى من وراء النصّ، ومن هذه الأوّليات ما يلي:

أوّلاً: لكلِّ لفظ معناه الخاصّ به

لابدّ من الالتزام المُسبق بأنَّ لكلّ لفظ معناه الخاصّ به، فيما عدا الألفاظ المترادفة، فإنَّ لها معنى عامّاً يمثّل الترادف الحقيقي، ومعنى خاصّاً يعكس لنا

خصوصية اللفظ ، وأما ما تبنَّاه المشهور من كون الألفاظ المترادفة لها معنى واحد فهو غير مقبول، ولا دليل عليه، فهو مجرّد قول إفراطي واضح، وما ذكروه من كون الترادف يمثّل إغناءً حقيقياً للّغة قد أُسيء فهمه، فنحن نُؤمن كثيراً بمقولة الإغناء، ولكننا لا نراه بهذا المعنى الساذج، وإنما نعتقد جدّاً بأنَّ لكلّ مُفردة خصوصيّتها، ولا معنى للترادف بالنحو الإفراطي، ومعنى الخصوصية هو وجود امتياز دقيق يُبرّر لنا أصل الوضع، بل يُثبت لنا جدوائية الوضع، فإنَّ المسألة لا تكمن في التبرير كما هو واضح.

إنَّ المتأمّل المُدقِّق في الترادف الإفراطي يجده سبباً حقيقياً للتعقيد اللغوي، وليس للإغناء الذي يُراد من السعة والتسهيل، وهذا واضح، ومن ثمّ فمن لا يقف على معنى الترادف بصورته الإفراطية سوف لا يكون من أهل اللغة، وعليه فلابدَّ له من الإلمام بجميع المفردات التي تُشير إلى معنى واضح، وهذا تكليف غير مقدور عليه حتى لأهل اللغة فضلاً عمَّن سواهم.

ولذلك كلِّه فنحن لا نميل إلى مقولة الترادف الإفراطي، كما لا نلتزم أيضاً بمقولة عدم وجود الترادف في اللغة، فهذا قول تفريطي، وهو مردود بالوجدان.

وأما ما نلتزم به فهو الترادف مع لحاظ الخصوصية، بمعنى أنَّ لكلّ لفظ خصوصيته في معناه، ويُمكن أن نصطلح على المعنى الجامع مع عدم لحاظ الخصوصية لكلّ مفردة، بالترادف الحقيقي الذي يُفيد الإغناء اللغوي في بعد السعة اللفظية، كما أنَّ كلَّ لفظ يمتاز عمَّا سواه بخصوصيته وإن كان هناك ترادف عامّ، وهذا النوع يُوفّر لنا إغناءً لغوياً في بعد السعة المعنوية.

فالسعة اللفظية هي نتيجة الترادف العامّ والحقيقي في المقام، والسعة المعنوية هي نتيجة الخصوصيات الملحوظة في كلّ لفظ ، وبذلك نخلص إلى نتيجة في غاية الأهمّية والخطورة، وهي أنَّ لكلِّ لفظ عربي معنى خاصّاً به ما

عدا الألفاظ المُترادفة فإنَّ لها معنى عامّاً تلتقي بـه جميعـاً، ولكـل واحـد منهـا خصوصية تُميّزه عن الآخر، فالألفاظ التالية مثلاً: (جاء، حضر، وصل، ...)، تُفيد المعنى العامّ الذي يُفيد المجيء والحضور والوصول، ولكن لكـلّ مفـردة منها خصوصية خاصّـة لا تـصدق عـلى الأُخـرى، فخـصوصية (جـاء) هـي التحقّق من دون انتظار مُسبق، أو توقّع لذلك، وخصوصية (حضر) هي عدم الالتفات إلى الانتظار المُـسبق ولكـنَّ هـذا الأمـر كـان متوقَّعـاً، وخـصوصية (وصَل) هي الانتظار المُسبق والتوقّع لذلك.

إنّ هذه المعاني الدقيقة وإن كانت تحتاج من المُفسِّر بذل مؤونة زائدة ودقّـة مُتناهية، ولكنهـا لأهمّيتهـا وأثرهـا في تعيـين الاسـتعمال الـصحيح والـدقيق للمفردة القرآنية احتاج الأمر إلى الروية فيها، علماً بأنَّ هذه الدقّة بالقدر الذي تُلبّي فيه السقف الأمثل من الفهم للقرآن الكريم فإنها تُقدِّم إجابة حقيقية عن سرّ الكثرة فيها تنسجم مع الوجدان القائل بخصوصية كلّ لفـظ ، ومـن هنـا يتّضح لنا وجه آخر لعمق العملية التفسيرية، وضرورة التخصّص فيه، بل هي العملية الكبرى التي تحتاج أرفع مستوى من التخصّص الـذي لا نحتاجـه في أيّ علم آخر.

ثانياً: مُراعاة هويّة المفردة في عصر النصّ

لابدّ من مُراعاة هويّة المفردة في عصر النصِّ، ولحاظ خصوصية ثقافة ذلك العصر، فإنَّ مداليل الألفـاظ وإن كانـت تتّـسم بنـوع مـن الثبـات والـسُّبات الظاهريين إلا أنَّ هنالك تغيراً نسبياً تُفرزه بقـوّةٍ الحقـب الطويلـة، وهـذا مـا يُشكِّل خطورةً حقيقية على فهـم المـدلول اللفظـي الحقيقـي الـذي نزلـت بـه المفردة، ولعـلَّ كثـيراً مـن التفـسيرات العلميـة الحديثـة قـد وقعـت في هـذه الإشكالية، مع أنه لا يُوجد منع ابتدائي في تطـوّر المعنـى، ولا يوجـد منـع في

الأخذ بالمعنى الجديد، ولكن هنالك فرق مهمّ بين الأخذ واعتماد المعنى المُستحدث وبين تجاوز المعنى الأصلي، فذلك قد يُوقع المُفسِّر المتلقّي في لبس، وكشاهد على ذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتاً﴾ **(المرسلات : ٢٥)**، حيث فسَّرها البعض بالحركة السريعة المُشيرة إلى حركة الأرض ودورانها [١]، وهو قول لم يبتدعه صاحبه، وإنما استفاده من الخليل حيث يقول: (الكفات من العدو والطيران)[٢]، فظنَّ أنَّ كفات الأرض كذلك، وقد فاته أنَّ الخليل قد أردف ذلك بقوله: (وكفات الأرض: ظهرها للأحياء وبطنها للأموات)[٣]، ومع ذلك فبمراجعة يسيرة لكتب اللغة والحديث والتفسير يتبيَّن لنا بأنَّ المراد هو كونها وعاءً لضمّ الأحياء والأموات، أما الأحياء فلكونها مساكن لهم، وأما الأموات فلكونها مقابر لهم، قال الطريحي في تفسير معنى كفات: (أي أوعية، واحدها كفت، ويقال كفاتاً مضماً تكفت أهلها، أي: تضمّهم أحياء على ظهرها وأمواتاً في بطنها، يُقال: كفت الشيء في الوعاء: إذا ضمّه فيه)[٤]، وقد روي في ذلك (أنَّ أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام قد نظر عند رجوعه من صفّين إلى المقابر فقال: **هذه كفات الأموات**، أي: مساكنهم، ثمَّ نظر إلى بيوت الكوفة فقال: **هذه كفات الأحياء**، ثم تلا قوله: **ألم نجعل الأرض كفاتاً أحياءً وأمواتاً ...**)[٥].

وفي التبيان: (والكفات الضمام، فقد جعل الله الأرض للعباد تكفتهم، "أحياءً وأمواتاً"، أي: تضمّهم في الحالين، كفت الشيء يكفته كفتاً وكفاتاً إذا

---

(١) انظر: كتاب روش برداشت از قرآن (أُسلوب فَهم القرآن)، محمد حسين بهشتي: ص٩.

(٢) كتاب العين: ج٥، ص٣٤٠.

(٣) المصدر السابق: ج٥، ص٣٤٠.

(٤) مجمع البحرين: ج٤، ص٥١.

(٥) تفسير القمي: ج٢، ص٤٠٠.

ضمّه، وقيل: "كفاتاً" وعاءً، وهذا كفته أي وعاؤه)[١]، إذن فالكفات الضمائم والوعاء، أي تضمّهم في الحالين، فظهرها للأحياء وبطنها للأموات[٢].

ومع ذلك فقد ألفتنا النظر إلى عدم بطلان المعاني الجديدة، وإنما الباطل هو حصر المفردة بها أو الحكم بأنَّ مورد النزول فيها، فذلك مُجانبة للصواب، وهو عادةً ما يحصل بسبب الغفلة عن معنى المفردة في بيئة النزول.

ثالثاً: التمييز بين المعاني الحقيقية والمجازية

للحقيقة والمجاز في معاني مفردات اللغة العربية حضور كثيف جدّاً، حتى قيل بأنَّ اللغة العربية لغة المجاز والإيجاز والإعجاز، والمراد بالحقيقة هو استعمال اللفظ فيما وُضِع له، من قبيل استعمال لفظ (البيت) في المعنى الموضوع له، كقولك: ذهبتُ إلى البيت، وأما المجاز فهو استعمال اللفظ في غير ما وُضِع له مع وجود مناسبة لذلك، من قبيل استعمال لفظ البحر في العالم، كقولك: درستُ عند البحر، فبقرينة (درست) ينصرف معنى (البحر) من معناه الحقيقي وهو الماء الكثير، إلى المجازي وهو العلم الغزير، والمناسبة هي سعة البحر وسعة العلم، ومع عدم المناسبة يكون المعنى ارتجالياً.

وحيث إنَّ الاستعمال وراد في الأمرين معاً فقد قيل بأنَّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، والظاهر من الحقيقة هو الاستعمال العرفي، وإلا فمن العسير جدّاً الظفر بالمعاني الحقيقية للألفاظ، حتى ما تناقله أعلام اللغة فإنه نقلٌ للاستعمال، ومن هنا قيل بأنَّ قول اللغوي ليس بحجّة لأنه عارف بالاستعمال لا بالوضع، وفي المسألة نظر، ويطول الوقوف عندها.

وعليه فإنَّ الصحيح في المقام في دائرة التمييز بين الحقيقة والمجاز هو

---

(١) انظر: التبيان، للطوسي: ج١٠، ص٢٢٨.

(٢) فقه القرآن، لقطب الدين الراوندي: ج١، ص١٦٣.

معرفة الاستعمال، وذلك إنما يكون بواسطة القرينة، فمع القرينة الصارفة للمعنى المجازي يصحّ الالتزام، وإلا فلا مناص من الحقيقة، وينبغي أن يُعلم بأنَّ الفصل بين الاستعمالين ضرورة علمية في مجال فهم القرآن الكريم، سواء في دائرة التفسير أم في دائرة التأويل.

رابعاً: الإحاطة بمداليل المفردة الواحدة

وهنا لابدَّ من الإلمام بالمعاني المحتملة للمفردة الواحدة، لاسيَّما في المعاني الظاهرية، والظاهر هو المعنى الأقرب للّفظ والذي يقع في طوله معان أُخرى، فما لم يكن قارئ النصِّ مُلمّاً بذلك سوف يقع خلل في فهمه، وهذا التشخيص قد لا يكفي فيه العرف العامّ، فلابدَّ من مراجعة المعاجم، من قبيل كلمة (الكتاب)، حيث تُطلق على مطلق مصاديق الكتاب، كما أنها تُطلق على التوراة والإنجيل، بدليل إطلاقنا على اليهود والنصارى عنوان: (أهل الكتاب)، أي: أهل التوراة والإنجيل، كما أنها تُطلق على القرآن الكريم أيضاً، كما في: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**﴾ (**البقرة: ٢**)، وهكذا الحال في كلمة: (الذكر)، و(الشهيد)، و(الرسول)، وغيرها ممّا لها صلة وثيقة بفهم القرآن، ولذلك ينبغي الإلمام بالمعاني المحتملة وبيان مدى انسجامها مع سياق النصّ، علماً بأنَّ هذه الاستعمالات المختلفة حقيقية وليست مجازية، ولعلّها تدخل في باب التطبيق؛ لأنَّ الكلمة الواحدة ـ كما تقدَّم ـ موضوعة لمعنى واحد، وسواء كان الاستعمال سرّ تصييرها في هذه المعاني المختلفة أم خصوصيات التطبيق، فإنَّ الأمر الأهمّ في المقام هو الإحاطة بهذه المعاني المختلفة للحيلولة دون وقوع المحذور في سوء الفهم.

خامساً: مطابقة المعاني الارتكازية على أصل الوضع

كثيراً ما ينجرف أبناء اللغة العربية في تشخيص معاني المفردات بالاعتماد

على ما ارتكز في أذهانهم، غير مُلتفتين إلى حقيقة خطيرة جدّاً، وهي أنَّ الكثير من المعاني المرتكزة في أذهانهم هي وليدة الاستعمال العرفي لا الوضع اللغوي، وبالتالي ينصرف الذهن العرفي إلى معانيه التي كان هو علَّة فيها، وتغيب المعاني الأصلية، وهذا ما يُشكِّل سابقة خطيرة، لاسيَّما إذا كان النصّ المقروء هو النصِّ الديني الذي تترتّب عليه أُمور الدنيا والآخرة.

ولعلَّ من أشهر هذه الموارد ما وقع فيه بعض المفسِّرين في توجيه كلمة: (نَاظِرَة)، في قوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ **(القيامة: ٢٣)**، حيث فُسِّرت بالإبصار الحسِّي، وهو المعنى الارتكازي للمفردة، أو ما نُسمّيه نحن بالمعنى الظاهري والأوّلي لها، مع أنَّ القرينة العقلية مانعة من ذلك لاستحالة تحقّق الرؤية مطلقاً، فتنصرف المفردة إلى المعنى الآخر وهو انتظار الرحمة، ونحن لا نرى ذلك ضرباً من المجاز لأنَّ القرآن الكريم استحدث لها هذا المعنى الجديد بلحاظ القرينة العقلية، وهذا الاستحداث القرآني هو ما يُطلق عليه علماء أُصول الفقه بالحقيقة الشرعية[1]، والذي يُمكن أن نُطلق عليه في المقام بالحقيقة القرآنية، لإخراج ما استحدثته السنّة الشريفة، ولا

(١) من البحوث الثانوية في علم أُصول الفقه موضوع الحقيقة الشرعية والحقيقة المُتشرعية، ومرادهم من الحقيقة الشرعية هو: نسبة الوضع في بعض المفردات لمعانٍ جديدة، من قبيل ما استحدثه الشارع المقدَّس من معانٍ جديدة لمفردات الصلاة والزكاة والحجّ والشهادة.. الخ، حيث يرى الأُصوليون بأنَّ هذه المعاني الجديدة إذا حصلت في عهد النبي صلى الله عليه وآله فإنه سوف تثبت الحقيقة الشرعية، نسبة إلى الشارع المقدَّس، وإن ثبتت بعد عصر النبي سوف تثبت الحقيقة المُتشرعية، نسبة إلى نفس المُتشرِّعين، وهم المسلمون تحديداً، فبناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية لابدَّ من حمل تلك الألفاظ الواردة في النصِّ الديني على معانيها الشرعية دون اللغوية عند الشكّ في معانيها، ومع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية لابدّ من الرجوع إلى معانيها اللغوية، وظاهر كلمات الأُصوليين هو عدم ثبوت الحقيقة الشرعية.

ينبغي أن يتوهّم أحد بأنَّ القرينة العقلية الصارفة تدلّ على المعنى المجازي، فإنَّ شرط المجازية وجود القرينة الصارفة، ولكنَّ وجود القرينة لا يلزم منه تحقّق المجاز، ولعلنا نُوفَّق في أبحاث أُخرى لتأصيل هذه الفكرة التي غابت عن الكثيرين من أرباب الفنّ والصنعة.

وسوف يأتينا[١] في مفردة (كرسيّه) من بحث مفردات آية الكرسي تفصيل دقيق نُوضِّح من خلاله مدى صحّة ما يُقال في مجازية هذه المفردة ومُناقشة ذلك.

سادساً: ثبوت الحقيقة القرآنية

مرَّت بنا الإشارة إلى الاستحداث القرآني لمصاديق جديدة ضمَّنها لألفاظ كانت جليّة في معانيها اللغوية، فصارت تُحمل على مصاديقها الجديدة، التي ارتقت عملياً إلى أن تكون بمثابة المعاني الجديدة لها، فالكثير من الألفاظ قد هجرت استعمالها في معانيها اللغوية وصارت جليّة في مصاديقها القرآنية الجديدة التي لشدَّة استئناس الذهن المُستعمل والسامع لها اعتبرت معاني جديدة أو هي بمثابة ذلك؛ فسؤالك لولدك: صلَّيت؟ تُريد منه الصلاة الفعلية بأركانها المخصوصة، وليس معناها اللغوي الظاهر في الدعاء، وهكذا في مجموعة ألفاظ لم تكن تُحمل على معانيها الجديدة هذه، من قبيل: (الاستمتاع الذي خرج عن معناه اللغوي إلى معنى جديد وهو الزواج المنقطع، والزكاة التي صارت تحكي معنى جديداً غير المعنى اللغوي، وهو استخراج نصيب عند اكتمال النُصب في الأنعام الثلاثة والغلّات الأربع، والحجّ الذي خرج من الزيارة إلى أداء المناسك المعلومة، وهكذا في الجهاد والشهادة وعشرات المعاني الأُخرى التي صارت حقائق قرآنية لا يُمكن للمُفسِّر تجازوها والاكتفاء

---

(١) في الفصل الثاني من الباب الثاني من الكتاب.

بمعانيها اللغوية)، والذي نراه في المقام هو عدم مجازية هذه المعاني الجديدة، وإنما هو وضع جديد بلحاظ المعنى، وهذا ما يطلق عليه المناطقة باللفظ المنقول، فالمجاز كما تقدَّم استعمال اللفظ في غير ما وُضِع له مع وجود مناسبة، والمنقول هو استعمال اللفظ في معنى جديد أيضاً إما تعيينياً يحصل بواسطة ناقل مُعيّن، أو تعيُّنياً[1] يحصل بواسطة كثرة الاستعمال، وما نراه في الحقيقة القرآنية هو الوضع الأكثري فيه هو التعييني لا التعيُّني، وهذه الحقيقة القرآنية لابدَّ من الالتفات إليها، لأننا في العملية التفسيرية لا نريد سبر غور اللغة العربية، وإنما نُريد سبر غور لغة القرآن، وبالتالي فإنَّ إغفال الحقيقة القرآنية يُفضي بالمفسِّر إلى اعتماد المعاني اللغوية، وهي غير مُرادة في المقام، وهذا واضح.

---

(١) قال الشيخ المظفر في منطقه: (المنقول: هو اللفظ الذي تعدّد معناه وقد وضع للجميع كالمشترك ولكن يفترق عنه بأن الوضع لأحدها مسبوق بالوضع للآخر مع ملاحظة المناسبة بين المعنيين في الوضع اللاحق؛ مثل لفظ "الصلاة" الموضوع أوّلاً للدعاء ثم نُقل في الشرع الإسلامي لهذه الأفعال المخصوصة من قيام وركوع وسجود ونحوها لمناسبتها للمعنى الأوّل. ومثل لفظ "الحجّ" الموضوع أوّلاً للقصد مطلقاً، ثم نقل لقصد مكّة المكرّمة بالأفعال المخصوصة والوقت المعيّن... وهكذا أكثر المنقولات في عرف الشرع وأرباب العلوم والفنون. ومنها لفظ السيّارة والطائرة والهاتف والمذياع ونحوها من مصطلحات هذا العصر...

المنقول ينقسم إلى «تعييني وتعيّني» لأن النقل تارة يكون من ناقل معيّن باختياره وقصده، كأكثر المنقولات في العلوم والفنون وهو المنقول "التعييني" أي أن الوضع فيه بتعيين معيّن. وأخرى لا يكون بنقل ناقل معيّن باختياره، وإنما يستعمل جماعة من الناس اللفظ في غير معناه الحقيقي لا بقصد الوضع له، ثم يكثر استعمالهم له ويشتهر بينهم، حتى يتغلّب المعنى المجازي على اللفظ في أذهانهم فيكون كالمعنى الحقيقي يفهمه السامع منهم بدون القرينة، فيحصل الارتباط الذهني بين نفس اللفظ والمعنى، فينقلب اللفظ حقيقة في هذا المعنى، وهو: المنقول التعيني). انظر: المنطق، للشيخ المظفر: ج١، ص٣٦.

فمفردة (القلب) مثلاً لها معناها اللغوي المعلوم، حيث تُطلق عادة على العضلة النابضة في الجانب الأيسر من الصدر، وهو معنى قد استعمله القرآن أيضاً، ولكنه لم يتوقَّف عنده أبداً، وإنما استعمل هذه المفردة في معنى آخر، وهو الأكثر، كما في قوله تعالى: ﴿...فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ...﴾ (البقرة: ٩٧)، و: ﴿...وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً﴾ (الكهف: ٢٨)، و: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (الشعراء: ٨٩)، و: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ...﴾ (البقرة: ٧)، و: ﴿...لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا...﴾ (الأعراف: ١٧٩)، وغير ذلك من عشرات الآيات، وبذلك يتعيَّن على المُفسِّر مُراعاة هذه الحقيقة القرآنية في تشخيص معاني المفردات، وهذا لا يعني إغفال معانيها اللغوية، وإنما عنينا عدم الاقتصار في تفسيرها عليها.

سابعاً: عربية المفردات القرآنية

لاشكَّ في وجود مفردات قرآنية غير عربية الأصل، كما هو الحال بالنسبة للأعلام الأجنبية، من قبيل: إبراهيم وإسماعيل ويُوسف، وهذا أمر معلوم ولا غبار عليه، وإنما الكلام في المفردات الأُخرى، من قبيل: إستبرق (الديباج الغليظ)، نمارق (الوسائد المصفوفة)، طوى (الوادي المقدَّس الذي كلَّم الله تعالى فيه موسى عليه السلام)، أبابيل (الجماعات التي يتبع بعضها بعضاً)، سجِّيل (الطين المطبوخ بالنار)، وغير ذلك ممَّا اختُلف في عددها، بين مقتصد تجاوز الخمسين قليلاً، وبين مُسرف تجاوز المئتين والخمسين مفردة.

وعلى أيّ حال، فما يهمّنا في المقام هو كيفية التعاطي مع هذه المفردات، فهل يُرجع في تحديد معانيها إلى أصلها اللغوي في لغتها الأُمّ، أو يُنظر في حاضرتها الجديدة، وهو الاستعمال القرآني، أو أنَّ هنالك طريقاً آخر يكمن في الرجوع إلى نفس اللغة العربية التي استوعبتها وألبستها معاني جديدة؟

أمّا الرجوع إلى لغتها الأُمّ فذلك أمر لابدَّ منه في الأعلام الأعجمية، لأنَّ القرآن الكريم لم ينظر في معانيها عند استعمالها، وهذا واضح لأدنى طلبة العلم فضلاً عن فضلائهم، وأمّا تعدية الحكم إلى المفردات الأُخرى فهو إسراف محض، بل وجهل في لغة القرآن الكريم، فلغة القرآن هي أشرف اللغات طُرّاً، وهي ليست مساوية للّغة العربية كما يظنّ بعض المُفرِطين، وليست منفكّة عنها كما يظنّ بعض المُفرِّطين، أو المغرضين الذين لا يحملون للّغة العربية ودّاً، ولا في تعاطيهم موضوعية، وهم قلّة لا خير فيهم.

فالصحيح في المقام هو أنَّ النسبة بين لغة القرآن واللغة العربية العموم والخصوص من وجه، فبعض مفردات القرآن ليست عربية، وهو محلّ الكلام، كما أنَّ مفرداته أخذت معاني لم يعهدها العرب آنذاك، وإن كانت بقوالب عربية، فجهة الافتراق الأُولى لها موردان، وقد تقدَّم منّا بيان مصاديق المورد الثاني في موضوعة الحقيقة القرآنية، وجهة الافتراق الثانية هي أنَّ بعض الكلمات العربية ليست قرآنية، أي لم ترد فيه، وهذا لا يُخالف فيه عاقل.

ونأمل أن نُوفَّق أيضاً في دراسات تخصّصية أُخرى لتأصيل خصوصيات وامتيازات لغة القرآن، وما نذكره في المقام هو بنحو الفتوى من أنَّ القرآن الكريم يمتاز عمّا عداه بكلّ شيء، بمعاجزه ومعارفه ولغته أيضاً.

ولكي يتّضح الموقف جلياً في سؤالنا الثلاثي التفريع نعود لنؤكِّد بأنَّ المفردات الجديدة المستلّة من لغات أُخرى، لا نحتاج فيها إلى الرجوع للغتها الأُمّ، كما لا نحتاج إلى الرجوع إلى اللغة العربية أيضاً، إلا إذا كان استعمالها عربياً قبل أن يكون قرآنياً، وأما إذا كان استعمالها البكر قرآنياً فلا مناص من الرجوع إلى الاستعمال القرآني، وهذا يعني الرجوع إلى مداليل هذه المفردات في عصر النصّ، ولا ريب بأنَّ هذه المهمّة ليست يسيرة، بل هي عسيرة جدّاً،

لاسيَّما إذا لم يسعفنا سبب النزول أو شأنه[١].

على المُفسِّر الحقيقي المُدقِّق أن يبحث في ذلك حتى يصل إلى مُعطاها القرآني، ولكن مع ذلك لتسهيل مهمّة البحث لا ضير في العود إلى لغة الأُمّ للمفردة دون تحكيمها، فلعلَّ معناها الأصلي، والذي نُطلق عليه بالمعنى الأوّلي، يُشكِّل للباحث قرينة تتّجه به إلى المعطى القرآني، فإنَّ أصلها ومعناها الأوّل لا يعدو أن يكون معنى لغوياً، وقد عرفت أنَّ القرآن الكريم تجاوز المفاد اللغوي في موارد عديدة حتى على مستوى اللغة العربية فضلاً عن غيرها.

بقي أن ندفع توهّماً وهو: إذا كانت النسبة بين لغة القرآن الكريم واللغة العربية هي العموم من وجه، فلا معنى لامتياز اللغة العربية؛ إذ النسبة هي نفسها بين لغة القرآن وجميع اللغات الأُخرى التي استعمل منها القرآن بعض مفرداتها.

والجواب: إنَّ النسبة هي كذلك ولكن مع الفارق الكبير، فاللغة العربية هي المادّة الأُولى للصناعة القرآنية، بمعنى عدم إمكان الانفكاك، وأما اللغات الأُخرى فلضآلة شركتها لا يُكاد أن يُرى أثرها، لاسيَّما في ضوء ما نتبنّاه من الحقيقة القرآنية التي تطال حتى المفردات غير العربية، فلا يبقى لها أثر ولا عين، وأما على مستوى الأعلام الشخصية فذلك لا يُعدّ شركة حقيقية، وقد

---

(١) هنالك فرق دقيق بين سبب النزول وشأنه، فسبب النزول هو تعبير آخر عن الحادثة التي سبقت نزول الآية، وأما شأن النزول فهو الموضوع الذي جاءت به الآية، ولتوضيح هذه الفكرة الدقيقة سنمثّل بآية الولاية، وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾. «المائدة: ٥٥». فإنَّ سبب نزولها هو تصدّق أمير المؤمنين علي عليه السلام بخاتمه وهو راكع في صلاته المندوبة، وأمّا شأن نزولها فهو أعظم بكثير من سببها، وهو إثبات الولاية للإمام علي عليه السلام على سائر المؤمنين، فهي كولاية الله وولاية رسوله.

ألفتنا النظر إلى حقيقة في غاية الأهمّية وهي أنَّ القرآن الكريم لم يلتفت البتّة إلى معاني الأعلام الشخصية، لأنه لم يكن بصدد ذلك، وإنما حكاها بما هي أيّاً كانت معانيها، فالهدف لم يكن في معانيها وإنما في الحكاية عن مُسمّياتها، وهذا واضح، ومهمّ جدّاً الإلمام به، ولا ينبغي الإغفال عنه.

معنى القرينة وأقسامها

القرينة والقرين في اللغة أصلهما من الاقتران[١]، والقرين بمعنى الصاحب والخليل[٢]، (والصاحب والقرين متقاربان غير أنَّ القرين فيه معنى النظير)[٣]، ويأتي بمعنى الملازم، كما في قوله تعالى: ﴿... **وَمَن يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِيناً فَسَاء قِرِيناً**﴾ **(النساء : ٣٨)**، أي: من كان له مُلازماً فبئس الملازم، وبئس المقارن، ثم إنَّ (المقارنة تفيد قيام أحد القرينين مع الآخر، ويجري على طريقته، وإن لم ينفعه، ومن ثمَّ قيل: قِرَان النجوم)[٤]، كما أنَّ القرين قد يأتي بمعنى العلامة والكفء، وغير ذلك ممَّا يدلّ أحدهما على الآخر.

وأما في الاصطلاح فيُراد بها الأمر المؤدّي إلى تحقّق المطلوب، أو الأمر المحقِّق لمراد المتكلّم، سواء كان المُحقِّق لمراده النهائي شيئاً من المقال أم شيئاً من الحال، فهو قرينة تُؤخذ في تتميم الكلام، وهذه القرينية تندرج ضمن الطرق العقلائية في إفادة الكلام، بل هي طريقة أساسية يتوسَّل بها المتكلِّم لتحقيق مراده، وفي ضوء ذلك تنفتح أمامنا تقسيمات القرينة، وسوف نحاول إيجازها مع لحاظ تقريبها بأمثلة تُساعدنا على تصوّر الأقسام، وأما أقسام القرينة، فهي:

---

(١) تفسير مجمع البيان: ج٣، ص٨٥.

(٢) تفسير القرطبي: ج٥، ص١٩٤.

(٣) التبيان في تفسير القرآن: ج٤، ص٣٩٤.

(٤) الفروق اللغوية: ص٣٠٨ رقم: (١٢٣٧).

الأوّل: القرينة المتّصلة

وهي الطرف الملاصق للكلام، غير منفصل عنه، وبه ينعقد الظهور التصديقي للكلام ويتمّ المراد الجدّي، أو هي: (كلُ ما يتّصل بكلمةٍ فيُبطل ظهورها ويوجّه المعنى العامّ للسياق الوجهة التي تنجسم معه)[١]، من قبيل قولك: (أكرم العلماء العاملين)، فكلمة (العاملين) تُشكِّل قرينة متّصلة بالكلام، وهي التي تحدّد مراد المتكلِّم، فلا يجب إكرام كلّ عالم، وإنما لابدَّ أن يكون عاملاً.

الثاني: القرينة المنفصلة

وأما القرينة المنفصلة، فهي الطرف غير الملتصق بالكلام، ولكنه لاحق به، من قبيل قولك: (أكرم الفقراء). ثم قلت بعد حين: (لا تكرم الفقراء الفاسقين)، فهذا النهي الوارد في الجملة الثانية يُشكِّل قرينة منفصلة تُحدِّد مَن يجب علينا إكرامهم ومن لا يجوز لنا ذلك، وتكون المحصّلة هي وجوب إكرام الفقراء غير الفسَّاق، وهذا الظهور الذي حقّقته القرينة مُقدَّم على الظهور المستقلّ الذي حقَّقه ذو القرينة، (وفي هذا الضوء نفهم معنى القاعدة الأصولية القائلة: إنَّ ظهور القرينة مقدَّم على ظهور ذي القرينة سواء كانت القرينة متّصلة أو منفصلة)[٢]، وسيأتي عمَّا قريب تفصيل أكثر في حقيقة انعقاد الظهور بعد الفراغ من تقسيمات القرينة المتّصلة والمنفصلة معاً.

تقسيمات القرينة المتصلة

تنقسم القرينة المتّصلة إلى لفظية وغير لفظية، والقرينة اللفظية تنحصر بالقرينة السياقية فقط، وسيأتي بيانها تفصيلاً، وأما القرينة المتّصلة غير اللفظية

---

(١) دروس في علم الأصول (الحلقة الأُولى): ص١٠٦.

(٢) المصدر السابق: ص١٠٦.

فتنقسم إلى ما يلي:

١. بيئة النزول.

٢. أجواء النصّ (القرينة الحالية).

٣. القرائن العقلية القطعية (المعارف العقلية النظرية البرهانية).

أوّلاً: بيئة النزول

المراد من بيئة النزول مجموعة الظروف الاجتماعية والتربوية والثقافية والسياسية والاقتصادية التي كان عليها عصر نزول القرآن الكريم، فكثيراً ما شكّلت هذه الظروف أسباباً حقيقية لنزول النصّ، بمعنى أنَّ النصّ قد جاء وهو ناظر إلى هذه البيئة التي كانت تعيش الشتات الاجتماعي والتمزّق السياسي والضعف الاقتصادي والتخلّف الثقافي والانحدار الأخلاقي والتربوي، وقد وصف القرآن الكريم تلك البيئة بالظلمات، كما وصف البديل الذي جاء لينقذ هذه الأُمّة المتداعية بالنور، وهو قوله تعالى: ﴿**الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ**﴾ (**إبراهيم: ١**)، وعليه فلابدَّ من الوقوف على هذه البيئة بمناخاتها المختلفة للوصول إلى فهم دقيق للنصّ القرآني، ولا ريب بأنَّ أسباب النزول وشأنها من أهمّ المفردات التي تُقرّبنا لفهم بيئة نزول النصّ[١]، وما نراه في المقام هو عدم كفاية ذلك في تحديد ظروف النصّ، ولذلك ينبغي التوسّل بوسائل أُخرى تُقرّبنا أكثر من هذه البيئة، ولعلَّ خير ما نستعين به في هذا المجال هو القراءة التفحّصية للتأريخ، وتحديداً من زمان ولادة النبي صلى الله عليه وآله مروراً ببعثته الشريفة وانتهاءً برحلته صلى الله عليه وآله للرفيق الأعلى، وما

---

(١) سيقف السيّد الأُستاذ في خواتيم الفصل الرابع من الباب الأوّل على موضوعة أسباب النزول وتبيين علاقته بمصادرية فهم القرآن الكريم.

يُساعدنا على ذلك أيضاً أمران آخران ينبغي الاهتمام بهما، وهما دراسة نشوء الأديان ولو بصورة إجمالية، ودراسة حياة الجيل الذي عاصر الوحي، ولو إجمالاً أيضاً.

ولنأخذ شاهدين مهمّين؛ الأوّل منهما يتعرَّض للمجتمع الجاهلي (بيئة النزول) الذي كانت تقوده أعراف غير شرعية، وهو قوله تعالى: ﴿**مَا جَعَلَ اللهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلاَ سَآئِبَةٍ وَلاَ وَصِيلَةٍ وَلاَ حَامٍ وَلَـكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ**﴾ (**المائدة: ١٠٣**)، وهنا كيف يتسنّى لنا فهم المراد من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام بدون الوقوف على بيئة النزول وما كانت عليه من تقاليد وأعراف باطلة فجاء الإسلام ليبدلها بالشريعة الحقّة؟

الواقع من العسير جدّاً معرفة ذلك بدون تقصِّي بيئة النزول، وما جاء في التفاسير التي تعرَّضت إلى نصوص كهذه لا بدَّ أن تكون قد راعت ثقافة ذلك العصر، وقد روى العياشي في ذلك عن محمّد بن مسلم عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: (**وإنَّ أهل الجاهلية كانوا إذا ولدت الناقة ولدين في بطن قالوا: وصلت، فلا يستحلّون ذبحها ولا أكلها، وإذا ولدت عشراً جعلوها سائبة، فلا يستحلّون ظهرها ولا أكلها، والحام: فحل الإبل لم يكونوا يستحلّون، فأنزل الله أنَّ الله لم يحرّم شيئاً من هذا**)[1]، وهذه الرواية لم توضّح لنا المراد من البحيرة، ولم تفصّل لنا المراد من الوصيلة والحام، فالبحيرة هي الناقة التي تُشقُّ أذنها، يقال بحرت الناقة أبحرها بحراً، وكان عرب الجاهلية إذا نتجت الناقة خمسة أبطن وكان آخرها ذكراً بحروا أذنها أي شقّوها، وامتنعوا من ركوبها وذبحها، ولم تُطرَد عن ماء، ولم تُمنَع من رعي، والوصيلة هي الشاة إذا ولدت أُنثى فهي لهم، وإذا ولدت ذكراً ذبحوه لآلهتهم في زعمهم، وإذا ولدت

---

(١) تفسير العياشي: ج١، ص ٣٤٧ ح ٢١٣.

ذكراً وأنثى قالوا: وصلت أخاها فلم يذبحوه لآلهتهم، والحام هو الفحل من الإبل الذي قد حمى ظهره من أن يركب بتتابع أولاد تكون من صلبه، وكانت العرب إذا أنتجت من صلب الفحل عشرة أبطن قالوا: حمى ظهره فلا يحمل عليه شيء ولا يمنع من ماء ولا مرعى[1].

ومن الواضح أنّ مثل هذه الموارد لا يُمكن فهمها بدقّة دون توسُّط بيئة النزول، فتلك الظروف والتقاليد والأعراف كانت سبباً حقيقياً في نزول هذا النصّ القرآني، وما لم يلمّ القارئ المتخصّص بالظروف الموضوعية التي نعني بها ثقافة عصر النزول وحيثياته، يتعسّر عليه تسجيل المعاني الأوّلية للنصّ، ونعني بالمعاني الأوّلية التطبيقات الأُولى للنصّ.

وللشاهد الأوّل أمثلة كثيرة يتعسَّر علينا دركها بدون فهم ثقافة النزول، من قبيل قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلِّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً لِّيُوَاطِؤُواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللهُ...**﴾ (**التوبة: ٣٧**)، فما هو النسيء؟ ولِمَ هو زيادة في الكفر؟ وهكذا في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ**﴾ (**التكوير: ٨**)، فما هي الموؤودة؟ ولِمَ قُتلت؟

وأما الشاهد الثاني فقد عاشه المسلمون بعد فتح مكّة، وهو قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ**﴾ (**البقرة: ١٥٨**)، فإنَّ الآية الكريمة لا تُثبت وجوب السعي بين الصفا والمروة، فقوله تعالى: (**فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ**) لا يدلّ على أكثر من الجواز، مع أنَّ إجماع المسلمين قائم على وجوب السعي، فكيف تُوجَّه الآية الكريمة؟

وهنا يتّضح لنا دور بيئة النزول المتمثّلة بسبب النزول، حيث كان على

---

(١) انظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٤، ص٣٨.

جبل الصفا صنم يسمّى بأساف، وآخر على المروة يسمّى بنائلة، وقد كان المشركون إذا سعوا بين الصفا والمروة يتمسَّحون بالصنمين، فلما أُزيلا عن الجبلين، وجاء المسلمون للطواف بينهما تحرَّج بعض المسلمين بسبب ما كان يفعله عرب الجاهلية في طوافهم من التمسّح، فنزلت الآية الكريمة لترفع المحذور الذي توهّمه البعض، فالآية الكريمة ليست بصدد بيان حكم الطواف، وإنما بصدد رفع التوهّم والحرج الذي أحسَّ به بعض المسلمين(١).

ثانياً: أجواء النصّ (القرينة الحالية)

ونعني بها القرائن الحالية الحافّة بالنصّ، فالمتكلِّم قد يتكلَّم وهو بصدد التعليم والتفهيم، وقد يتكلَّم وهو بصدد إصدار أوامر، وفي الأمرين معاً نجده يستعمل نفس المفردات. فما لم نقف على القرينة الحالية بالكلام والمتكلِّم والمخاطب لا يُمكننا الفصل بينهما. فلو قال المخدوم لخادمه، وهو بصدد الطلب: اجلب لي الطعام. وقال ذلك أيضاً لولده، وهو بصدد تعليمه كيف يُصدر الأوامر، فما لم نقف على القرينة الحالية وهي لحاظ المخاطب وموضعه من المتكلِّم لا يُمكننا فهم المراد الجدّي للمتكلِّم.

وعلى أيّ حال، فإنَّ ما نُريد الوقوف عنده هو الإجابة عن أسئلة أربعة تُشكِّل لنا بمجموعها أجواء النصِّ ومناخاته، والتي تُسمَّى أيضاً بالقرائن الحالية، وهي:

١. ما هي طبيعة المتكلِّم وخصوصياته.
٢. ما هي طبيعة المخاطب وخصوصياته.
٣. ما هي طبيعة الخطاب وخصوصياته.
٤. ما هي طبيعة المعارف البديهية.

---

(١) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج١، ص٤٤٥.

الأوّل: ما هي طبيعة المتكلِّم وخصوصياته؟

وهنا ينبغي تحديد هويّة وخصائص المتكلِّم، ومن الواضح بأنَّ صاحب النصّ القرآني هو الله تعالى، جامع الكمال والجمال والجلال المطلق، فلا يصدر منه إلا الخير، ولا يقول إلا الحقّ، ولا يُخبر إلا بالصدق، فعندما يقول: ﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾ (الذاريات : ٦)، فهو واقع لا محالة، وعندما يقول: ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ﴾ (الطور : ٧)، فهو كذلك، فالأوّل وعد والثاني وعيد، وكلاهما واقع، ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ﴾ (المرسلات: ٧)، وهذا واضح.

وفي ضوء ذلك عندما نجد الصورة الظاهرية التي يتحدَّث عنها النصّ مخالفة لمجريات النصّ لا يصحّ لنا التشكيك بمفاد النصّ، لأنَّ ذلك يعني الإغفال عن خصوصيات المتكلِّم، كما في قوله تعالى بشأن بيته الحرام: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً...﴾ (آل عمران : ٩٧)، ولك أن تسأل: كيف يكون الداخل آمناً وقد وقعت حوادث جمَّة بعد نزول الآية عكست لنا الهتك والتعدّي، حتى هُدمت الكعبة مرَّتين[١]، وصار الداخل في بعض الأزمان لا يأمن على نفسه؟

والجواب: أنَّ الأمن المراد به هو الأمن التشريعي لا التكويني، فالبيت قد يتعرَّض للفيضان وقد يتعرَّض للاحتراق وقد يتعرَّض للهدم، وهذا شأن تكويني، ولكنَّ المراد من الأمن هو أنَّ على المسلمين أن يطبِّقوا الحكم الشرعي بعدم التعدّي على الداخل إلى البيت الحرام، فمن تعدَّى ذلك ارتكب حراماً.

إنَّ هذه النكتة الدقيقة والثمينة تعكس لنا التفكّر والتدبّر في كلمات الله تعالى، وأن ننطلق في مجال تفسيرها من أرضية تُؤمن بحقيقة الكمالات المطلقة التي يتمتَّع بها المتكلِّم، ولعلَّ كثيرين ممَّن يعتمل في خوالجهم وجود تنافٍ

(١) مرّة بأمر يزيد الطاغية الفاجر، وأُخرى بأمر الحجاج الطاغية الفاسق.

وتناقض بين آيات القرآن الكريم غابت عنهم هذه الحقيقة الثابتة عقلاً ونقلاً، والتي يهتف بها القرآن في أكثر من موضع، وهو قوله تعالى: ﴿**الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ**﴾ (البقرة : ١٤٧)، الذي تكرّر بهذا المعنى والألفاظ في عدّة موارد[١]، وفي هذه الآية نكتة في غاية الأهمّية تُقَرِّبنا أكثر ممَّا نحن فيه، وهي حصر الحقّ به تعالى، فالألف واللام هنا سواء أفادت الحقيقة والجنس أم الاستغراق تدلّ على المطلوب، وعليه فكلّ شيء لا ينتمي لذلك الحقّ فهو بطلان محض، وحيث إنه قال سبحانه: ﴿**لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ (فُصّلت : ٤٢)، فذلك كافٍ، وفيما عدا ذلك دعاوى باطلة محضاً، شكلاً ومضموناً، ﴿...**فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ**﴾ (يونس : ١٠٨).

وقبل الانتقال نوَدّ أن نُثير قضية ذات بُعدين، أحدهما في غاية الأهمّية والخطورة، تتعلّق بالخطابات القرآنية وشخصية المتكلّم، وهما:

البعد الأوّل: إنَّ القرآن ينقسم إلى قرآن مكّي وآخر مدنيّ، وهذا معلوم ومفروغ منه، ولكن ما لا يُعلم جيداً هو امتيازات الخطابين على مستوى الشكل والمضمون، فالخطاب المكّي امتاز بالإجمال وبالإيجاز الشديد، وبالاستفادة من المُحسِّنات اللفظية، لأنَّ أهدافه اقتضت ذلك؛ السعة في الوصول إلى المقصد والتركيز على الألفاظ الجذّابة، ولعلَّ موضوعها العامّ، وهو التعريف بأُصول العقيدة، ساعد الخطاب المكّي في ذلك، لأنَّه خطاب توجَّه إلى ساحة الفطرة المجبولة على الإقرار بوجود الله تعالى ووحدانيّته، في حين نجد الخطاب المدني ينتقل بنا إلى البسط والتفصيل، وتكاد أن تغيب فيه المُحسِّنات اللفظية، لأنه يتعاطى مع أُناس مؤمنين، والذي نراه في المقام هو أنَّ الخطاب المدني هو الأهمّ من بين الخطابين، ولسببين: الأوّل: مساحة الخطاب

---

(١) وقد تكرر هذا المعنى ثماني مرات وبألفاظ قريبة جداً، وبعضها جاء متطابقاً تماماً.

المدني التي لا يُقايس بها مساحة الخطاب المكّي، وهذا واضح جدّاً، والثاني: أنَّ معظم نظريات الرصيد الاجتماعي والأخلاقي والشرعي ومعالم بناء الدولة إنما تجسَّدت في الخطاب المدني، وهذا واضح أيضاً.

البعد الثاني: إنَّ الخطابين، المكّي والمدني معاً، ينقسمان إلى قسمين مهمّين جدّاً، من جهة المتكلّم أوّلاً وبالذات، وهذا ما عنيناه من الأهمّية والخطورة، وهي النكتة التي بحسب علمنا لم يلتفت إليها أحد من قبل، وبالتالي لم يُرتَّب عليها أثر، وهنا نحتاج إلى توضيح الفكرة ببيان محدود يُناسب المقام، تاركين التفصيل فيه إلى مناسبة أُخرى.

لو طالعنا الخطابات القرآنية نجد أنَّ المُتحدِّثَ فيها أوّلاً وبالذات، وثانياً وبالعرض جهتان مختلفتان، هما:

الجهة الأُولى: تتمثّل بالله تعالى، أو تنتهي إليه، وهذا هو السمت العامّ في الخطابات القرآنية، من قبيل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (البقرة: ٢١)، وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾ (البقرة: ١٥٣).

الجهة الثانية: تتمثّل بغير الله تعالى، وهي عامّة تدور بين الملائكة والإنس والجنّ، والحيوانات، من قبيل: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٣٠)، فالمقطع: (**قَالُواْ أَتَجْعَلُ... وَنُقَدِّسُ لَكَ**)، المتكلِّم فيها أوّلاً وبالذات هم الملائكة، ولذلك لم يقع قولهم موقع القبول، وأما نسبة الكلام إلى الله تعالى فهو ثانياً وبالعرض، أي: إنَّ الله تعالى حكى قولهم وما تبنّاه.

وأما قول الإنس في القرآن، فمنه ما يمتّ للأنبياء عليهم السلام، من قبيل: ﴿**...إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللهَ مَعَنَا...**﴾ (التوبة : ٤٠)، فالمتكلِّم أوّلاً

وبالذات هو الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وإنَّ الله تعالى قد حكى لنا قوله، ومن قبيل: ﴿...فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (التحريم : ٣)، فالمتكلِّم أوّلاً وبالذات هما النبي صلى الله عليه وآله وبعض أزواجه، ومن قبيل: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْماً وَقَالَا الْحَمْدُ لله الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النمل : ١٥)، ففاعل (قال) جليّ للعيان، فهما اللذان قالا: (فضَّلنا الله...) أوّلاً وبالذات ولم يقله الله تعالى إلا حكاية عنهما، وغير ذلك من الموارد الكثيرة.

وأما خطابات غير المعصومين، فمن قبيل: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْراً حَتَّى تَشْهَدُونِ * قَالُوا نَحْنُ أُوْلُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ * قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ * وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل : ١٨)، فالمتكلِّم هنا أوّلاً وبالذات هي الملكة بلقيس وعِليَّة قومها.

ومن قبيل قول السيدة حنَّة امرأة عمران: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وِإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (آل عمران: ٣٦)، وهكذا في قول السيدة آسيا زوجة فرعون، وهذا واضح أيضاً.

وهكذا في الحيوانات، من قبيل: ﴿حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النمل: ٣١-٣٥).

ما نُريد إثارته في المقام هو أننا نتعبَّد بكلمات الله تعالى وبكلمات المعصومين عليهم السلام، وما عدا ذلك لا حجّية له علينا، وهنا لنا أن نسأل: كيف لنا أن

نتعاطى مع الكلمات القرآنية التي حكاها الله تعالى عنهم، ولم يكن الله أو النبي الأكرم صلى الله عليه وآله هو المتكلِّم فيها أوّلاً وبالذات؟

الواقع: لا يسعنا الإجابة عن ذلك، فالمسألة تحتاج إلى تأصيل وعرض بيانات أُخرى، وتحتاج إلى متابعة دقيقة لتعاطي المعصومين عليهم السلام مع نصوص كهذه، ولكننا سوف نفتح نافذتين مهمّتين، يُتوقّع أن يتأثّرا في هذه الحكاية القرآنية، وهما:

الأوّل: علاقة هذه الحكايات القرآنية بالتفسير، وهل تُشكِّل هذه الحكايات قرينة مُفسِّرة؟ وهل نحن معنيُّون بتفسيرها؟

والثاني: علاقتها بالفقه، وللباحثين تقصِّي ذلك، ولعلَّه يكون منفذاً جديداً لرؤية قرآنية في مجال: المتكلِّم أوّلاً وبالذات، والمتكلِّم ثانياً وبالعرض.

الثاني: ما هي طبيعة المخاطب وخصوصياته؟

من أجواء النصّ التي تُشكِّل قرينة حالية على بيان مراد المتكلِّم: مستويات المخاطب وخصائصه المعرفية والاجتماعية، فالحديث مع العلماء ليس كالحديث مع غيرهم، والحديث مع الملوك والقادة والسادة ليس كالحديث مع غيرهم، وحيث إنَّ القرآن الكريم قد راعى أُصول المحاورة العقلائية والعرفية فذلك يعني وجود تفاوت ما في لغة الخطاب بلحاظ المخاطب.

من الواضح بأنَّ مستويات المخاطب المعرفية والاجتماعية تُحدِّدان نوع الخطاب، لأنّ لذلك صلة وثيقة بالجنبة البلاغية للكلام الذي يُشترط فيه المطابقة لمقتضى الحال، ومن ذلك الحال شخصية المخاطب.

ومن هنا تبدأ بوادر الفرق بين خطابات القرآن الكريم الخاصّة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وبين خطاباته لسائر المؤمنين وخطاباته لعامّة الناس الآخرين، فبعض التهديدات المُوجَّهة بحسب الظاهر للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله، من قبيل: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللهَ كَانَ**

عَلِيماً حَكِيماً﴾ (الأحزاب: ١)، فهل يُتوقَّع منه صلى الله عليه وآله غير التقوى ومخالفة الكافرين والمنافقين؟

إنَّ من السذاجة بمكان تصوُّر أن يكون هذا الخطاب مُوجَّهاً فعلاً وحقيقةً إلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، فذلك قدح ليس في الرسول وحسب، وإنما في المتكلِّم أيضاً، لأنه يكون قد تكلَّم بشيء دون أن يُراعي خصوصيات المخاطب الموصوف بالعصمة والقدوة والأُسوة وغير ذلك من كمالاته الثابتة، ولعلَّ ذيل الآية يُساعدنا على ذلك، وهو قوله تعالى: (**إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً**)، أي: إنَّ الله تعالى عليم بأنَّك لا تفعل ذلك، ولذلك فمن مقتضى حكمته أن جعلك نبيّاً، ومن مقتضى حكمته أيضاً أن وجَّه لك الخطاب ابتداءً ليعلم الآخرون شدَّته عليهم، ولذلك ينبغي حمل الخطاب على الآخرين، وإنما وجِّه الخطاب ابتداءً وبشكل مُباشر للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله للمبالغة في التهديد.

وهكذا الحال في قوله تعالى: **﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلاَ تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلَهاً آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُوماً مَّدْحُوراً﴾ (الإسراء: ٣٩)**، علماً بأنَّ ما ورد في الأثر المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام يُوضّح لنا المراد من هكذا خطابات، وهو قوله عليه السلام: (**إنَّ الله بعث نبيّه صلى الله عليه وآله بإيّاك أعني واسمعي يا جارة**)[١]، وقوله عليه السلام: (**ما عاتب الله نبيّه فهو يعني به من قد مضى في القرآن مثل قوله: ﴿وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾، عنى بذلك غيره**)[٢].

كما أنَّ من ملامح شخصية المخاطب ملاحظة حقيقة وجوده، أوجود مجرّد هو فتكون الأوامر الصادرة إليه بما يُناسب وجوده، من قبيل: **﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ**

(١) تفسير القمي: ج١، ص١٦.

(٢) تفسير العياشي: ج١، ص١٠، ح٥ . والآية: « الإسراء : ٧٤».

اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٣٤)، أو أنه وجود مادّي عاقل فيُخاطبه بما يُناسبه، من قبيل: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾** (البقرة: ٢١)، أو أنه وجود مادّي غير عاقل فيُخاطبه بما يُناسبه أيضاً، من قبيل: **﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾** (فُصّلت: ١١).

وبذلك نخلص إلى نتيجة مهمّة وهي أنَّ شخصية المخاطب وخصائصه المعرفية والاجتماعية تُشكِّلان قرينة تُحدِّد لنا طبيعة الخطاب وحدوده.

الثالث: ما هي طبيعة الخطاب وخصوصياته؟

وأما طبيعة الخطاب وخصوصياته فهي الأُخرى تُشكِّل لنا قرينة حالية لفهم نطاق الموضوع وحدوده، وليس المراد بذلك أنَّ المتكلِّم تارة يكون جادّاً ومُريداً وأُخرى لا يكون كذلك، فإنَّ هذا منفيٌّ في حقّ كلّ متكلِّم عاقل فكيف بالله تعالى، وإنما المراد هو أنَّ الخطاب العقدي يختلف عن الخطاب التشريعي، فعادةً ما تجد الوعد والوعيد مرتبطين بالعقيدة، وتجد الخطاب التوحيدي يختلف عن الخطاب العقدي الآخر، حيث التشديد البالغ الذي لا يُضاهيه تشديد آخر، من قبيل: **﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِالله فَقَدِ افْتَرَى إِثْماً عَظِيماً﴾** (النساء: ٤٨)، وفي بيان آخر: **﴿...وَمَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً﴾** (النساء: ١١٦)، ومعنى: (عظيماً) هو المبالغة، أي: ليس هنالك ما هو أعظم منه، ومعنى: (بعيداً) هو المنتهى في الضلال، أي: ليس هنالك من هو أضلّ منه.

وهكذا تجد الحال في الخطاب الشرعي بالقياس إلى موضوعاته، فنجده يُشدّد في موضوعة الدماء وحصانة المرأة بصورة تختلف تماماً عن الخطابات الأُخرى، ففي الدماء يقول: **﴿...مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ**

فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً...﴾ (المائدة: ٣٢)، وفي حصانة المرأة يُشدِّد على ضرورة اجتماع الشهود، وهو قوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾** (النور: ٤)، ومن هنا يتّضح لنا بأنَّ هذا التفاوت في قوّة الخطاب لابدَّ أن يُؤخذ بالاعتبار في تفسير النصّ، بمعنى أنَّ الخطاب كلَّما اشتدَّ قلَّت الاحتمالات فيه، وأنّه كلَّما قلَّت الشدّة ازدادت الاحتمالات فيه. بعبارة أُخرى: إنَّ هنالك إستراتيجيتين في البيانات القرآنية، الأُولى: في مجالات الحسم، والأُخرى: في مجال الاجتهاد، فالحسم يتّخذ النصِّية الأُصولية طريقاً واضحاً، وهو ما يُسمَّى قرآنياً بالمحكم، وأما في مجال الاجتهاد فإنَّ القارئ المُتخصّص يجد مساحة واسعة للأخذ والردّ، لأنَّ الموضوعات قابلة لذلك، ولعلَّ هذا هو السرّ في الجعل التكويني لموضوعات العقيدة، بمعنى إرجاع مطالبها للفطرة السليمة التي تنطق بها قبل القرآن والسنّة الشريفة، بخلاف مُعظم موضوعات الشريعة، فإنها وإن كانت منسجمة مع سياقات الفطرة إلا أنها تبقى عاجزة عن نيلها، ولعلنا نُوفّق لتأصيل ذلك في بحوثنا المتعلّقة بفلسفة الأحكام الشرعية.

الرابع: ما هي طبيعة المعارف البديهية؟

للإجابة عن ذلك نحتاج أن نُوجز الحديث عن قسمي المعارف العقلية، فإنها تنقسم إلى قطعية وظنّية، وحيث إنَّ الظنّية منها فاقدة للاعتبار فإننا سوف نقف عند القطعية منها التي هي حجّة بذاتها، وهي تنقسم إلى قسمين، هما:

الأوّل: المعارف العقلية البديهية.

الثاني: المعارف العقلية النظرية الكسبية (البرهانية).

أما المعارف النظرية البرهانية فإنها تندرج ضمن القرائن المتّصلة كما سيأتي، وأما المعارف البديهية فإنها -ولا ريب- من جملة القرائن المتّصلة، وذلك لحضورها عند المتصدّي للعملية التفسيرية، فهي لا تحتاج أن يبذل المفسِّر جهداً لتحصيلها،

لأنها بحسب الفرض مُحصَّلة، وهذا هو معنى بديهيّتها، ومن الواضح بأنَّ دليلية البدهيات أقوى وأشدُّ من دليلية البرهانيات، وذلك لعدم وقوع الاختلاف في الأُولى دون الثانية، ومن لا يرتضي دليلية البديهيات يكون واقعاً تحت طائلة شبهة معيّنة، وهو ما يُقال عنه في المنطق: (شبهة مقابل بديهة)[1].

ومن جملة القرائن البديهية التي لا بدَّ أن تُؤخذ بعين الاعتبار في تفسير الآيات التي تعرَّضت إلى عرض القدرة الإلهية والحضور الدائم لله تعالى: استحالة الجسمية عليه، وما يتبعها من أعضاء حسيَّة، وهذا الاستحضار لا يحتاج إلى جهدٍ، فإذا ما مرَّ بنا قوله تعالى: ﴿**وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً**﴾ (**الفجر: ٢٢**)، وقوله تعالى: ﴿...**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**...﴾ (**الفتح: ١٠**)، لا بدَّ لنا من البحث في المجال الآخر من ظواهر اللفظ حتى مع غياب القرائن الأُخرى، اللفظية وغير اللفظية.

ومنها يتّضح لنا ما عليه القائلون بالجسمية والأعضاء الحسّية لله تعالى من سقف معرفي، بعد إنكارهم لبديهيات تقرّها الفطرة السليمة والذوق السليم، ولعلَّ هذا الإنكار منشؤه عدم مكنتهم من فهم الوجود المُجرَّد، وهذه مسألة أُخرى تتعلّق بالاستعداد والنضج المعرفي الذي عليه المُتصدِّي للعملية التفسيرية، ولعلّك من هنا تفهم معنى الردع الشديد الصادر عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام تجاه البعض ممَّن ينطلق من أرضية مادّية جعلته مأسوراً للقياس الفقهي المحظور، الذي يُتابع الجزئيات فيحمل حكم بعضها على الآخر؛ لوجود مُشابهة، يُفصح لك عن غياب معنى التجرّد عنده، وهكذا

---

(١) يقول المظفر: (فإنَّ الشيء قد يكون بديهياً ولكن يجهله الإنسان، لفقد سبب توجّه النفس، فلا يجب أن يكون الإنسان عالماً بجميع البديهيات، ولا يضرّ ذلك ببداهة البديهي ... ولكن مستقيم التفكير إذا حدث له ذلك وعجز عن كشف المغالطة يردُّها ويقول إنها: شبهة في مقابل البديهة). انظر: المنطق، للشيخ محمد رضا المظفر: ج١، ص١٨ - ١٩.

الحال فيمن قدح في الفلسفة وانتهى به المقام إلى تصوير العقليات إلى مجرَّد قضايا مُتهافتة[1]، ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ...﴾ (النجم: ٣٠).

ثالثاً: القرائن العقلية القطعية (النظرية البرهانية)

وهذه القرينة إما أن تكون مُستدلاً عليها في رتبة سابقة، أو بصدد الاستدلال عليها، فهي ليست حاضرة عند ذهن المفسِّر، وعلى فرض حضورها فإنها لا تحضر تلقائياً كما هو حال البديهية، وإنما تحضر بواسطة التأمّل والتعمُّل، من قبيل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢)، فسرُّ فساد السماء والأرض تُفسِّره لنا القرينة العقلية، أي: البرهان العقلي، ثم يُرتّب لنا قياساً منطقياً استثنائياً مفاده كالتالي:

المقدَّم: لو كان في السماء والأرض عدّة آلهة لفسدتا.

المؤخّر: ولكنهما لم تفسدا.

النتيجة: إذن فيهما إله واحد.

وأما السرّ في الفساد عند كثرة الآلهة، أي: وجه الملازمة بين تعدّد الآلهة والفساد، فجوابه هو: أنَّ العقل يفترض هنا عدَّة افتراضات، إما أن تكون هذه الآلهة متطابقة في القدرة والإرادة والاختيار، وعندئذ لا يبقى معنى للتعدّد، لأنَّ التعدّد فرع التمايز، وإما أن تكون متفاوتة في ذلك، فإن كان بعضها قويّاً والآخر ضعيفاً، فالضعيف لا يصلح للألوهية، فيبقى القوي وهو الإله الحقّ،

---

(١) انظر إلى كتاب: (تهافت الفلاسفة)، للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ)، حيث أبطل فيه الفلسفة ومقولات الفلاسفة، وهي مُجرَّد تمحّلات واتّجاه: ﴿لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ﴾. « الغاشية: ٧». وقد ردَّه ابن رشد الأندلسي في كتابه: (تهافت التهافت).

وإن كانا ضعيفين معاً فلا يصلحان للألوهية جزماً، وإن كانا كلاهما قويين مع افتراض الاختلاف في الإرادة والاختيار دبَّ الفساد، لأنَّ أحدهما يأمر بأمر والآخر ينهى عن ذلك، ونتيجة الأمر والنهي يُوجب وقوع الفساد.

تقسيمات القرينة المنفصلة

تحصر القرينة المنفصلة بما يلي:

١. القرائن النقلية (الآيات والروايات).

٢. الإجماع والضرورات الدينية.

أوّلاً: القرائن النقلية

أما النقلية فهي على قسمين:

* قرآنية لا ترتبط بالسياق الواحد، وإنما تعرَّضت للموضوع في مورد آخر، وهذا ما يدخل في تفسير القرآن بالقرآن، من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً**﴾ (**طه ١١١**)، فإنَّ المراد من: (حمل الظلم) هو أنه حمل شركاً، فالشرك هو حقيقة الظلم أومن أبرز مصاديقه، والقرينة القرآنية المنفصلة المفسّرة لنا الظلم بالشرك هي قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِالله إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾ (**لقمان: ١٣**)، وقد ورد في الأثر أنَّه حين استشكل بعضُ الصحابة قولَه تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ**﴾ (**الأنعام : ٨٢**)، وقالوا: أيُّنا لم يظلم؟ بيَّن لهم النبي صلى الله عليه وآله أنَّ المراد بالظلم الشرك، واستدلَّ بقوله سبحانه في آية أخرى: **إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**)[1]، فهي قرينة منفصلة تصلح لأكثر من مورد، ولا بدَّ أن تكون القرينة القرآنية المُفسِّرة من

---

(١) المسائل العكبرية، للشيخ المفيد: ص٤.

المحكمات، والمُفسَّرة من المُتشابهات، إذ إنَّ المُحكم بيِّنٌ في نفسه، والمُتشابه لا يرفع الإشكال من رأس.

إذن فالقرينة القرآنية منفصلة عن موضوع الآية المُفسَّرة، بمعنى أنها لم ترد في سياقها، وبذلك تختلف عن القرينة القرآنية: ﴿مَّتَاعاً لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ (عبس: ٣٢)، المفسِّرة لقوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبّاً﴾ (عبس : ٣١)، فهذه القرينة سياقية، وهي قرينة لفظية متّصلة، وسيأتي بيانها.

* وأما القرينة النقلية المنفصلة الأُخرى فهي الروائية، وهو ما يُطلق عليه بالتفسير الروائي، أو ما يُعبَّر عنه قرآنياً بالتبيين، وهو قوله تعالى: ﴿... وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل : ٤٤)، وقد تقدَّمت منّا بيانات عدَّة في ذلك[١]، من قبيل ما ورد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: (**لما نزلت: ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ (الحاقّة : ١٢)، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: هي أذنك يا علي**)[٢]، وما نراه في المقام: أنَّ القرينة الروائية تختلف عن القرينة القرآنية، فالقرآنية مُفسِّرة بالمعنى الاصطلاحي، وأما الروائية فهي تدخل في مجال التطبيق، وقد تقدَّمت منّا بيانات ذلك[٣].

ثانياً: الإجماع والضرورات الدينية

وقع كلام كثير واختلاف غير قليل في تصوير الإجماع ليس هنا موضع التفصيل فيه، ولكننا سوف نقدِّم تصويراً أوّلياً لتقريب فكرة قرينية الإجماع.

ينقسم الإجماع إلى مدركي ومُحصِّل، والمدركي ليس بحجّة بنفسه وإنما مدركه (الدليل الذي اعتمد عليه) هو ما يُمكن أن يكون حجّة، وأمّا المُحصِّل

---

(١) في الفصلين الأوّل والثاني من الباب الأوّل من هذا الكتاب، فراجع.

(٢) أُصول الكافي: ج١، ص٤٢٣، ح٥٧.

(٣) راجع: الفصل الثاني من الباب الأوّل، تحت عنوان: (التطبيق).

(الذي يُحصِّله الفقيه أو المفسِّر) فهو حجّة بنفسه، ولكن تحصيله عسير جدّاً، ولذلك يُقال عادة بأنَّ المدركي ليس بحجّة والمُحصِّل غير مُحصَّل، فيسقط الإجماع عن الاعتبار، لأنَّ وجوده أمر افتراضي، ولكن الصحيح هو أنَّ المُحصِّل يُمكن تحصيله، فالضابط الحقيقي فيه ليس تقصّي جميع الأقوال المتوافقة للإثبات، أو المختلفة للنفي، وإنما ضابطه تحصيل القطع أو الاطمئنان، وهذا أمر نسبي كما هو واضح، فإن كان ضمن الداخلين في الإجماع عِليّة القوم سوف ترتفع نسبة الصدق ومطابقة الواقع وإن كان عدد المُجمعين قليلاً، فالمرجع في ذلك هو مجموع القيم الاحتمالية وما تُشكِّله من نسبة في الصدق.

إذن تحصيل الإجماع الحجّة ليس أمراً مُمكناً فحسب، وإنما هو واقع، وبالتالي فإنَّ الوجوه التفسيرية المخالفة لإجماع كهذا، تكون غير مُعتبرة، كما الوجوه الاحتمالية التي يُمكن ترجيح بعضها على الآخر بواسطة الإجماع لأنَّه قرينة قطعية أو اطمئنانية على الصحّة.

ومن أمثلة قرينية الإجماع صرف كلمة الاستمتاع في قوله تعالى: ﴿...فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً...﴾ (النساء: ٢٤)، من معناها اللغوي الظاهر في التلذّذ إلى الظهور في العقد المنقطع (زواج المُتعة)، وقد سيقت قرينية الإجماع على هذا الظهور الآخر، وهو إجماع المُسلمين لا مذهب بعينه، فمن خالف في ذلك يكون قد خالف إجماع الأُمة على إرادة النكاح المنقطع لا مجرّد الاستمتاع اللغوي، ولا العقد الدائم، وقد استعرض صاحب الجواهر أدلّة إرادة نكاح المتعة من الآية، وأثبت كونها منصرفة عن معناها اللغوي، وعن أيّ معنى آخر غير العقد المنقطع، وقد كان من جملة أدلّته إجماع الأُمة على ذلك، حيث يقول: (وإلى الإجماع، أما من الطائفة المحقّة فهو واضح، بل هو من ضروريات مذهبهم، وأما من غيرهم فلاتّفاق الصحابة

ومن كان في صدر الإسلام على إباحتها وشرعيتها من غير نكير، كما يظهر من أخبار جابر وغيرها، حتى ما روى عن المُحرِّم نفسه[١]، فانه يدلّ على أنَّ الحكم بالحِلِّ كان شائعاً معروفاً في زمان النبي صلى الله عليه وآله ومدَّة خلافة أبي بكر وبرهة من خلافته، فالقول بالتحريم بعد ذلك مخالف لإجماع الأمّة التي لا تجتمع على ضلالة)[٢].

وفي ذلك يقول الطبرسي: (وهو مذهب أصحابنا الإمامية، وهو الواضح[٣] أنَّ لفظ الاستمتاع والتمتّع، وإن كان في الأصل واقعاً على الانتفاع والالتذاذ، فقد صار بعرف الشرع مخصوصاً بهذا العقد المعيّن، لاسيَّما إذا أضيف إلى النساء، فعلى هذا يكون معناه: فمتى عقدتم عليهن هذا العقد المسمَّى متعة، فآتوهن أجورهن، ويدلّ على ذلك أنَّ الله علّق وجوب إعطاء المهر بالاستمتاع، وذلك يقتضي أن يكون معناه هذا العقد المخصوص دون الجماع والاستلذاذ، لأنَّ المهر لا يجب إلا به)[٤].

وأما الضرورة الدينية فهي الأُمور التي لا يُمكن القفز عليها أبداً، لوضوحها وحضورها، ولكونها من جملة الأساسيات التي ينهض بها الدين القويم، فعلى الصعيد الاجتماعي وتنظيم العلاقات الصحيحة بين الرجل والمرأة تُوجد بعض الضرورات الدينية كحرمة الزنا، فاللقاء بين الرجل والمرأة فرع وجود العقد الشرعي، ومن الضرورات حرمة نكاح المحارم مطلقاً، كالأخ والأُخت، والأب والبنت، والأُمّ والولد، وغير ذلك ممَّا نظَّمته لنا سورة النساء من الحلّية والحرمة في هذا المجال، وما دُمنا قريبين من آية

(١) أي: الخليفة الثاني.

(٢) جواهر الكلام: ج٣٠، ص ١٤٩.

(٣) أي: ما أجمع عليه الأصحاب من المذهب الحقّ، وهو أمر واضح لديهم ولا يُوجد فيهم مخالف.

(٤) تفسير مجمع البيان: ج٣، ص٦٠.

الاستمتاع الدالّة على النكاح المنقطع يُمكننا أن نستفيد أيضاً من قرينية الضرورات الدينية في صرف كلمة الاستمتاع إلى العقد المنقطع، وذلك بعدم إمكان حصر كلمة الاستمتاع في معناها اللغوي وهو مطلق الالتذاذ، لأنَّ ذلك يعني الاستمتاع بالمرأة - ومن ذلك الدخول بها - في مقابل أجر معيّن ومن دون وجود عقد شرعي، وهذا مُخالف لضرورة دينية صارخة، وهي حرمة الزنا، فكيف يسمح القرآن بذلك؟

فقرينية الضرورة الدينية تقتضي تفسير الاستمتاع بعقد النكاح المنقطع، فمن الواضح بأنَّ عقد النكاح الدائم لم يقم لأجل الاستمتاع بالمرأة وإن كان ذلك من لوازمه، كما أنَّ عقد النكاح الدائم في مهره مُعجَّل ومُؤجَّل، فلا المُعجَّل يتوقّف على الاستمتاع بالمرأة ولا المُؤجَّل يلزم دفعه بعد وقوع الاستمتاع بها، فضلاً عن كون وقوع الطلاق في الدائم قبل الاستمتاع بها مُوجباً لدفع نصف المهر لها، والآية تقول دفع الأجر بالاستمتاع، فمع عدم الاستمتاع لا أجر في المقام، كما أنَّ ما يُدفع للمرأة في العقد الدائم لا يُسمَّى أجراً وإنما يُسمَّى مهراً.

دور القرينة في الظهورين التصوّري والتصديقي للنصّ

للقرينة بجميع أقسامها صلة وثيقة في بيان المراد النهائي للمتكلِّم، وبالتالي فالانقطاع عن القرينة انقطاع عن المراد النهائي أو الجدِّي بحسب تعبير الأُصوليين، ممَّا يعني عدم ترتّب الأثر على النتيجة التي أخذها القارئ للنصّ إذا كانت منقطعة عن القرينة، ومن هنا يتّضح لنا إجمالاً مستوى النتائج التي اعتمدها مُدَّعو العلم في قراءة النصوص الدينية مجرّدة عن قرائنها المختلفة، لاسيَّما العقلية منها، فوقع الكثير من المتكلّمين في لغط وتيه حقيقيين وهم يُفسِّرون الآيات التي تُثبت في ظهورها التصوّري أنَّ الله تعالى يداً وعيناً

ووجهاً، وكرسياً يجلس عليه، وصورة وجسماً يُرى يوم القيامة.

وما يهمّنا في المقام هو أن نُسلّط الضوء على زاويتين مهمّتين في بيان دور القرينة، لا ينبغي الإغفال عنهما أبداً، لأنهما يُعينان القارئ للنصِّ عموماً والمفسِّر خصوصاً على تشخيص المراد والهدف، وهما:

الزاوية الأُولى: خاصيَّة التعيين والصرف

ونُريد بذلك أنَّ القرينة تارة تُؤدّي دور صرف الذهن من المعنى الأوّلي الذي تعطيه الكلمة مجرّدة عن القرينة إلى المعنى الآخر الذي يمثّل مراد المتكلّم في قوله: هذا أخي، فإنَّنا سنفهم منه أنه بصدد أن يُعرِّف بأخيه النسبي، وأما إذا قال: هذا أخي في الدين، فلا ريب بأنَّ الذهن سوف ينصرف إلى معنى آخر، وهو الأُخوة المعنوية، وهذا الانصراف من المعنى الأوّلي إلى المعنى الثانوي إنما كان ببركة وجود القرينة الصارفة.

وأما القرينة المُعيِّنة، فيُراد بها: القرينة المحدِّدة للفرد الصادق عليه المفهوم، من قبيل قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ (**المائدة: ٥٥**)، فإنَّ ذيل الآية قرينة متّصلة معيِّنة لمصداق الولي الثالث، فمن المعلوم بأنَّ الله وليّ أمرنا والمُتصرِّف في أمرنا أوّلاً وبالذات، وأنَّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله هو وليّنا والمتصرِّف في أمرنا أيضاً[1]، ولكن ثانياً وبالعرض، أي: إنَّ ولاية الرسول – على المؤمنين خاصّة، والناس عامّة– ليست في عرض ولاية الله تعالى الذي هو ولي كلِّ شيء، ولكن بقي الولي الثالث، فهل هم «المؤمنون» بمعناه العامّ؟

الجواب: كلا، ثمَّ كلا، فليس للمؤمن أن يتصرَّف بأخيه المؤمن، وإلا لصحَّ لكلِّ واحد منهم سلب ما للآخر من أموال وسلطان بحجّة الولاية

---

(١) لقوله تعالى: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ...**﴾. «الأحزاب: ٦».

عليه، ولوقع الفساد الكبير، فما هو المصداق الثالث؟

هنا تُجيبنا الآية الكريمة بقرينتها الوصفية المتّصلة الواردة في ذيل الآية، وهو قوله تعالى: (**الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**)، وقد ثبت بالنصوص الصحيحة الصريحة بأنَّ المقصود هو أمير المؤمنين علي عليه السلام، فهو الوليّ الثالث والمتصرِّف بالأمر[1].

---

(١) خطب رسول الله صلى الله عليه وآله في المسلمين عامّة بعد رجوعه من حجّة الوداع، وذلك في وادٍ يُقال له غدير خمّ، وممَّا جاء في خطبته صلى الله عليه وآله قوله: (**أيها الناس ألا تسمعون؟** قالوا: نعم. قال: **فإني فرط على الحوض، وأنتم واردون عليّ الحوض، وإنّ عرضه ما بين صنعاء وبصرى، فيه أقداح عدد النجوم من فضّة، فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين**، فنادى منادٍ: وما الثقلان يا رسول الله؟ قال: **الثقل الأكبر كتاب الله طرف بيد الله عزَّ وجلّ وطرف بأيديكم فتمسّكوا به لا تضلّوا، والآخر الأصغر عترتي، وإن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يتفرقا حتى يراد عليَّ الحوض، فسألت ذلك لهما ربّي، فلا تقدموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا**، ثمَّ أخذ بيد عليّ فرفعها حتى رؤي بياض آباطهما وعرفه القوم أجمعون، فقال: **أيها الناس من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟** قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: **إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فعليّ مولاه**، يقولها ثلاث مرات ـ وفي لفظ أحمد إمام الحنابلة أربع مرات ـ ثم قال: **اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وأحبّ من أحبّه، وأبغض من أبغضه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحقّ معه حيث دار، ألا فليبلغ الشاهد الغائب**، ثمَّ لم يتفرّقوا حتى نزل أمين وحي الله بقوله: **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي**، الآية. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: **الله أكبر على إكمال الدين، وإتمام النعمة، ورضى الربّ برسالتي، والولاية لعلي من بعدي**، ثم طفق القوم يهنّئون أمير المؤمنين صلوات الله عليه، وممَّن هنأه في مقدّم الصحابة: الشيخان أبو بكر وعمر، كلٌّ يقول: بخ بخ لك يا بن أبي طالب أصبحت وأمسيت مولاي ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة، وقال ابن عباس: وجبت والله في أعناق القوم ...).

انظر تفصيل المسألة في كتاب: الغدير، للعلامة الشيخ عبد الحسين الأميني: ج١، ص١١.

الزاوية الثانية: خاصّية تشخيص نوع الظهور وترتّب الحجّية

وأما خاصّية تشخيص نوع الظهور، فإنَّ القرينة المتّصلة عاجزة عن إلغاء الظهور التصوّري للجملة المنعقد قبل لحاظ القرينة، فذلك أمر تكويني يتحقّق بمجرّد تحقُّق أطراف الجملة التامّة، المبتدأ والخبر أو الفعل والفاعل، ولكنها ـ أي: القرينة ـ تلغي لنا الظهور التصديقي للجملة، الموافق للظهور التصوّري، ولنُسمِّهِ بالظهور الأوّلي أو الابتدائي، وبالتَبع سوف تلغي حُجيَّته، بل إنَّ حجيَّته سوف تكون سالبة بانتفاء موضوعها وهو انعقاد الظهور، والمفروض أنَّ القرينة المتّصلة لم تسمح بانعقاد الظهور التصديقي الأوّل الابتدائي، من قبيل قوله تعالى: ﴿...**وَلله عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**...﴾ **(آل عمران: ٩٧)**، فإنَّ الظهور التصوّري للمقطع الأوّل من الآية: (**وَلله عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**) والذي يعني ثبوت وجوب الحجّ على جميع الناس وبلا قيد أو شرط، قد انعقد وانتهى وليس لنا التدخّل فيه، لأنه انعقاد تكويني يتحقّق لكلّ عالم، بوضع الألفاظ لمعانيها اللغوية، ولكن هذا الظهور التصديقي الابتدائي في الإطلاق، والمنسجم تماماً مع الظهور التصوّري التكويني، قد انهدم بفعل القرينة المتّصلة، وهو المقطع الثاني للآية: (**مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**)، فصار وجوب الحجّ مقيّداً بهذه القرينة المتّصلة، والتي تُسمَّى أيضاً بالقرينة السياقية، كما سيأتي.

وعليه فإنَّ الظهور التصوّري التكويني لا كلام في انعقاده، ولكنه لا يصلح أن يكون موضوعاً للحجّية، وأما الظهور التصديقي الابتدائي فهو وإن كان فيه المقتضي لأن يكون موضوعاً للحجّية إلا أنه لا أثر له في المقام بلحاظ القرينة، بل لا وجود له بمعيّة القرينة، ولذلك فإنَّ التصوّر التصديقي الحقيقي والنهائي للآية الذي صار موضوعاً للحجّية هو ما انعقد بلحاظ القرينة المتّصلة في المقام، فقبيل القرينة لم يتمّ مراد المتكلِّم، وهذا ما يُثبت لنا صحّة دعوى أنَّ

الظهور التصديقي الحقيقي (موضوع الحجّية) إنما يكون بعد الفراغ من لحاظ وجود القرينة وعدمها، فإن وجدت كان الظهور والحجّية لها. وإن لم تُوجد، كان الظهور التصديقي الابتدائي عين الظهور التصوّري، وكان هو موضوع الحجّية.

وأما القرينة المنفصلة فإنّها عاجزة تماماً عن إلغاء الظهورين معاً، أعني: الظهور التصوّري التكويني والظهور التصديقي الأوّلي الابتدائي، بل وهي عاجزة أيضاً عن التصرّف بهما، ولكنها سوف تلعب دوراً مُهماً يكفيها مؤونة إلغاء الظهور التصديقي الأوّلي، وهو دورها في إلغاء حجّيته وصبّ الحجّية على مؤدَّى القرينة المنفصلة، فالظهور التصديقي الأوّلي رغم انعقاده بعد انتهاء الكلام إلا أنه ليس بحجّة، أي: لا يصحّ اعتماده، وذلك لوجود القرينة المؤدّية إلى انعقاد ظهور جديد هو الحجّة في المقام.

قال أُستاذنا الشهيد الصدر قدّس سرّه: (إنَّ الظهور التصوّري للّفظ في المعنى الحقيقي محفوظ حتى مع القرينة المتّصلة على الخلاف، وإنَّ الظهور التصديقي له في ذلك منوط بعدم القرينة المتّصلة، غير أنه محفوظ حتى مع ورود القرينة المنفصلة، فإنَّ القرينة المنفصلة لا تحول دون تكوّن أصل الظهور التصديقي للكلام في إرادة المعنى الحقيقي، وإنما تسقطه عن الحجّية)[1].

ولعلك تسأل: ألا يُمكن وقوع التعارض بين حجّية الظهور التصديقي الأوّلي (المنعقد بدون القرينة المتّصلة) وحجّية الظهور التصديقي الثانوي (المنعقد مع القرينة المنفصلة)؟

والجواب هو أنَّ هذا التعارض المُتوهَّم صوريّ لا يترتّب عليه أثر في المقام، وذلك لقيام الطريقة العقلائية على تشخيص المراد النهائي للمتكلّم بعد الفراغ من وجود القرائن، فإذا وجدت القرينة - متّصلة كانت أم منفصلة-

---

(١) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر: ص١٨٤.

فالدور الحقيقي لها في رسم المراد النهائي للمتكلِّم، فإذا لم ينصب المتكلِّم قرينة فسوف ينعقد الظهور لكلامه الأوّلي الذي سوف يكون هو النهائي أيضاً، وتترتّب عليه الحجّية، وهذا أصل من أُصول المحاورة المُتوافق عليها بين العقلاء.

جدير بالذكر أنَّه لا يصحّ إبطال الظهور التصديقي الأوّلي لمجرّد احتمال القرينة، فإنَّ القرينة إن وجدت كان بها، وإن لم توجد فالأصل المعمول به عند الشكِّ في أصل وجودها هو العدم.

إذن فالقرينة بقسميها لها دور أساسي في تشخيص الظهور النهائي وتعيين المراد الجدّي وترتّب الحجّية عليه، ممَّا يعني أنَّ لها دوراً بيانياً تفسيرياً لمراد المتكلِّم، فلا يُمكن بأيّ حال من الأحول أن نغضَّ الطرف عن القرينة عند وجودها، سواء كانت عقلية - من قبيل قوله تعالى: ﴿...**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**...﴾ (**الفتح : ١٠**)، فالمراد من اليد في المقام هو الأمر والقدرة والسلطان، والدليل هو القرينة العقلية القطعية المتّصلة، وهي أنَّ الله تعالى ليس بجسم حتى تكون له يد حسّية، فإن قيل بأنَّ له يداً معنوية، قلنا ذلك هو مفاد القرينة المتّصلة - أم نقلية من قبيل قوله تعالى: ﴿...**قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**...﴾ (**البقرة: ٢٧٥**)، فإنَّ الظهور التصديقي الأوّل للآية هو حرمة جميع أقسام الربا وإبطال جميع موارده، ولكن هنالك قرينة نقلية منفصلة حاكمة على ذلك الظهور التصديقي فتُخرج بعض أفراد الربا عن الحرمة، وهذه القرينة هي قول الإمام علي الرضا عليه السلام: (**ليس بين الوالد وولده ربا، ولا بين الزوج والمرأة ربا، ولا بين المولى والعبد...**)[1]، ومن الواضح أنَّ جميع المخصِّصات والمقيِّدات الخارجة عن النصّ هي قرائن منفصلة.

---

(١) مستدرك الوسائل: ج١٣، ص٣٣٩، ح١.

تحديد هوية قرينة السياق[١]

لقد ذكرنا في دراسات سابقة ضرورة ملاحظة ما يكتنف النصّ المقروء من قرائن وملازمات، سواء ما تعلّق منها بالاقتضاء أم التنبيه أم الإشارة[٢]، أم بغيرها، وهذه الرعاية والعناية بوحدة السياق دليل على تكامل ودقّة القراءة، ولعلّ من امتيازات المفسّر الكبير الطباطبائي عنايته الفائقة بوحدة السياق[٣].

إذن فللسياق علاقة وثيقة في قراءة النصّ وبيان مُعطياته، ولكي نقف بصورة موضوعية وعملية على الدور القراءتي نحتاج أن نفهم معنى السياق وإلى أيّ مجال من مجالات القرائن ينتمي.

السياق لغة

وفيه عدّة معانٍ، منها:

١. من السَّوق، ساق الإبل وغيرها يسوقها سوقاً وسياقاً، وهو سائق وسوَّاق، شُدِّد للمبالغة[٤]، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَجَاءتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ**﴾ (ق: ٢١)، والمعنى: (وحضرت عنده تعالى كلّ نفس معها سائق

---

(١) كنّا قد تعرّضنا بنحو الإشارة لموضوعة السياق في كتابنا المنهج الفقهي، وقد وعدنا هناك بالوقوف عند هذا الموضوع المهمّ في بحوثنا التفسيرية، وقد آن أوان الوفاء بذلك. منه (دام ظلّه).

(٢) سوف تكون هنالك وقفة جليلة عند هذه الدلالات السياقية في ذيل هذا الفصل، فانتظر.

(٣) لقد تمسّك السيد الطباطبائي بوحدة السياق في الآيات القرآنية في معظم تفسيره الميزان، حتى أنه قد أشار إلى السياق في سورة النبأ مثلاً إلى أكثر من عشرين مورداً، وهذا ما يكشف لنا مدى أهمّية ذلك وضرورة الالتفات، فالسياق على حدّ تعبير شيخنا الأستاذ الجوادي الآملي هو الهدف الأقصى للآيات. «انظر: تسنيم (تفسير قرآن كريم)، للشيخ عبد الله الجوادي الآملي: ج١، ص١١٢ – ١١٣». والغريب من السيد الطباطبائي على شدّة اهتمامه بالسياق أنه لم يُقدِّم لنا تصويراً لمعنى السياق، ولم يُقرّبه لنا لغةً واصطلاحاً.

(٤) لسان العرب: ج١٠، ص١٦٦.

يسوقها وشاهد يشهد بأعمالها...)[١]، وقيل: السياقة حثّ الماشية على المسير من خلفها بعكس القيادة فهي جلبها من أمامها[٢].

٢. قيل: (السياق من التساوق بمعنى التتابع، فيُقال: قد انساقت وتساوقت الإبل تساوقاً إذا تتابعت، والمساوقة: المتابعة، كأنّ بعضها يسوق بعضاً.

٣. وقيل: بمعنى المهر والصداق، فيُقال: ساق إليها الصداق والمهر سياقاً وأساقه، وإن كان دراهم أو دنانير، لأن أصل الصداق عند العرب الإبل، وهي التي تُساق، فاستعمل ذلك في الدرهم والدينار وغيرهما.

٤. وقيل: بمعنى نزع الروح، فيُقال: ساق بنفسه سياقاً: نزع بها عند الموت، وتقول: رأيت فلاناً يسوق سوقاً، أي: ينزع نزعاً عند الموت، ويقال: فلان في السياق، أي: في النزع، فالسياق نزع الروح)[٣].

٥. والسياق يأتي بمعنى المصير أيضاً، ومنه قوله تعالى: ﴿**إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ**﴾ (**القيامة: ٣٠**)، أي: إلى ربّك المصير.

والمعنى الثاني والخامس هما الأقرب للمعنى الاصطلاحي، كما سيأتي، وإن كان الأوّل ليس ببعيد أيضاً، وأما الثالث والرابع فأجنبيان عمّا نحن فيه.

السياق اصطلاحاً

لم يرد تعريف اصطلاحي صريح أو دقيق للسياق، أو ما يُسمّيه البعض بالدلالة السياقية، ولكن وردت هنالك بعض التقريبات التي يُمكننا من خلالها التوصل لما هو الصحيح في بيان هذه المفردة والدلالة، فممّن تعرّض لذلك المظفَّر في أُصوله، حيث يرى بأنَّ الدلالة السياقية تقع في مقابل الدلالة

---

(١) تفسير الميزان: ج١٨، ص٣٤٩.

(٢) المصدر السابق: ج١٨، ص٣٤٩.

(٣) المصدر السابق: ج١٠، ص١٦٦.

المفهومية والمنطوقية[1]، وأنَّ المقصود بها هو أنَّ سياق الكلام يدلّ على المعنى المفرد أو المركّب أو اللفظ المقدَّر[1]، وهو كلام مُجمل لم يُوضّح لنا فيه معنى مفردة: (السياق)، ولماذا يدلّ السياق على معنى آخر غير ما ينصرف إليه الذهن ابتداءً؟

ورغم أنه رحمه الله حاول أن يُرمِّم ذلك من خلال تقسيمات هذه الدلالة إلى اقتضاء وتنبيه وإشارة، كما سيأتي، وقد أحسن في ذلك كثيراً، إذ إننا لم نجد مَن أوضح هذه الدلالات قبله بالنحو الذي أوضحه ـ وقد نبّه رحمه الله إلى ذلك ـ إلا أنه ربط موضوعة السياق بالدلالة الالتزامية، واعتبرها قرينة حاكية عن معنى يُلازم اللفظ أو المركَّب.

وهذا أمر بحاجة إلى تحقيق وإثباتات تُفيد كون الدلالة السياقية بتقسيماتها الثلاثة مصداقاً حقيقياً للدلالة الالتزامية، ولذلك فنحن لا نجد بيانه وافياً رغم محاولته رحمه الله الجادّة والجديرة بالاهتمام، فإنَّ الدلالة السياقية لا تُساوق الدلالة الالتزامية، بل ولا تُساويها أيضاً[2]، كما سيأتي.

---

(١) المفهوم: هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوماً بيِّناً بالمعنى الأخصّ، ويقابله المنطوق الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقية. انظر: أصول الفقه، للشيخ محمد رضا المظفر: ج١، ص١٢١.

(٢) المساواة أعمّ من المساوقة، فالمساواة هي اختلاف في المفهوم والحيثيّة واتّفاق في المصداق، مثل الناطقية والضاحكية فهما مختلفان مفهوماً كما هو واضح ومتّفقان في الصدق على الإنسان، ولكنّهما مختلفان في حيثيّة صدقهما على الإنسان، فالناطقية حيثيّة ذاتية، والضاحكية حيثيّة عرضيّة، وأمّا المساوقة فهي اختلاف في المفهوم، واتّفاق وانطباق في الحيثيّة والمصداق، مثل صفات الله تعالى الذاتية فإنّ حيثيّة صدقها على الله تعالى واحدة وهي كونها عين الذات، ومصداقها جميعاً واحد لا غير وهو الله تعالى، ولكنّها مختلفة مفهوماً. فمفهوم الحياة غير مفهوم القدرة، وهكذا. وفي المقام يُراد الإشارة إلى أنّه لا تُوجد مساواة – فضلاً عن المساوقة – بين الدلالتين السياقية والالتزامية.

وقد حاول أُستاذنا الشهيد الصدر قدّس سرّه أن يُبيِّن لنا هذه المفردة ومُلابساتها، وجدنا من المناسب ذكر الأهمّ ممَّا جاء في بيانه، لنقف مع القارئ بعد ذلك على ما نلتزم به في المقام.

يقول قدّس سرّه: (ونريد بـ"السياق" كلّ ما يكشف اللفظ الذي نريد فهمه من دوالّ أخرى، سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكِّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً متّحداً مترابطاً، أو حالية كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع)[1].

وهو تعريف أجود ممّا تقدّم، حيث يُبيِّن لنا أنَّ وظيفة الدلالة السياقية هي الكشف عن معانٍ أُخرى ودوالّ لا يحكيها اللفظ أو المركّب بمعزل عن تلك القرينة.

ثمّ يمثّل لذلك بكلمة: (البحر)، فيقول: (لها معنى حقيقي قريب، وهو: "البحر من الماء"، ومعنى مجازي بعيد، وهو: "البحر من العلم"، فإذا قال الآمر: "إذهب إلى البحر في كلّ يوم"، وأردنا أن نعرف ماذا أراد المتكلّم بكلمة: "البحر"، من هذين المعنيين؟ فإنه يجب علينا أن ندرس السياق الذي جاءت فيه كلمة البحر، فإن لم نجد في سائر الكلمات التي وردت في السياق ما يدلّ على خلاف المعنى الظاهر من كلمة البحر كان لزاماً علينا أن نفسِّر كلمة البحر على أساس المعنى اللغوي الأقرب، تطبيقاً للقاعدة العامّة القائلة بحجّية الظهور، وقد نجد في سائر أجزاء الكلام ما لا يتّفق مع ظهور كلمة البحر، ومثاله أن يقول الآمر: "اذهب إلى البحر في كلّ يوم واستمع إلى حديثه باهتمام"، فإنَّ الاستماع إلى حديث البحر لا يتفق مع المعنى اللغوي الأقرب إلى كلمة البحر وإنّما يناسب العالِم الذي يشابه البحر لغزارة علمه، وفي هذه الحالة نجد أنفسنا تتساءل: ماذا أراد المتكلّم بكلمة: "البحر"، هل أراد بها البحر من

---

(١) دروس في علم الأصول: ج١، ص٩٠.

العلم بدليل أنه أمرنا بالاستماع إلى حديثه، أو أراد بها البحر من الماء ولم يقصد بالحديث هنا المعنى الحقيقي بل أراد به الإصغاء إلى صوت أمواج البحر؟

وهكذا نظلُّ متردِّدين بين كلمة البحر وظهورها اللغوي من ناحية، وكلمة الحديث وظهورها اللغوي من ناحية أخرى ...

وفي هذا المجال يجب أن نُلاحظ السياق جميعاً ككلّ، ونرى أيَّ هاتين الصورتين أقرب إليه في النظام اللغوي العامّ؟ أي: إنَّ هذا السياق إذا أُلقي على ذهن شخص يعيش اللغة ونظامها بصورة صحيحة، فأيّ الصورتين تسبق إلى ذهنه: الأولى أم الثانية؟

فإن عرفنا أنَّ إحدى الصورتين أقرب إلى السياق بموجب النظام اللغوي العام، ولنفرضها الصورة الثانية، تكون للسياق ـ ككلّ ـ ظهور في الصورة الثانية، ووجب أن نفسّر الكلام على أساس تلك الصورة الظاهرة، ويطلق على كلمة الحديث في هذا المثال اسم: "القرينة"، لأنها هي التي دلّت على الصورة الكاملة للسياق وأبطلت مفعول كلمة "البحر" وظهورها، وأما إذا كانت الصورتان متكافئتين في علاقتهما بالسياق فهذا يعني أنَّ الكلام أصبح مُجملاً ولا ظهور له، فلا يبقى مجال لتطبيق القاعدة العامّة)[1].

إنه كلام سليم ومُتقن، ولا غُبار عليه، قد أوضح فيه النكتة الحقيقية التي يُؤدّي إليها السياق، ولكنه مع بيانه ووضوحه يحتاج إلى بيان آخر، أو ترجمة لبعض مفرداته، فقد استعمّل سيّدنا الأُستاذ قدّس سرّه مفردة: (الصورة)، فإن كان يُريد بها المعنى التركيبي الذي نلتزم به في المقام، فيما يتعلّق بالدلالة السياقية، فذلك هو المطلوب، وإن كان يُريد بها المدلول اللفظي الجديد أو الجُملي الذي أحدثته المفردة بالاستعمال الجديد، فالكلام هو الكلام فيما تقدَّم في ردّ كلمات المظفَّر، وإن كان يُريد معنى آخر، فهو غير معلوم لنا.

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٩٠-٩١.

وكيف كان، فالسياق بحسب فهمنا هو البناء التركيبي للنصّ، يرتكز على مفردة أو جملة، ووظيفته بيان المراد الجدّي للمتكلّم من خلال استعماله لمفردات وتراكيب بنحوٍ لا تُفضي إلى غير مفاد السياق، فالسياق ليس له حقيقة خارجية وراء نفس البناء التركيبي، بمعنى أنه ليس مُفردة بعينها، كما توهَّم ذلك كثير من الأعلام، وليس جملة أيضاً، وإنما هو بناء صوري نقرؤه من خلال النصّ بوجوده التركيبي، فإذا ما قلنا بأن القرينة السياقية في قول الآمر: (اذهب إلى البحر في كلّ يوم واستمع إلى حديثه باهتمام) تدلّ على عدم إرادة البحر بمعناه اللغوي، فإنَّ الدالّ على ذلك ليس نفس مفردة: (حديثه باهتمام)، وإنما البناء التركيبي لهذا النصّ المرتكز على هذه المفردة، فالمفردة الصارفة وسيلة القرينة السياقية وليست هي نفس القرينة.

ولا ريب بأنَّ هذا المعنى الدقيق لم يلتف له الأعلام، بحسب علمنا ومُتابعاتنا من المُتقدِّمين والمُتأخّرين، وهو بحاجة إلى تأصيل أكثر وتأمّل كبير للوصول إلى زواياه الدقيقة التي نرجو أن تتّضح أكثر عند تعرّضنا لبيانات تقسيم هذه الدلالة السياقية عمَّا قريب، وإن كُنا نعتقد بأنّ ذلك لا يفي بالغرض، فالمسألة بحاجة إلى دراسة مُستقلّة ندعو أصحاب التخصّص للخوض فيها، وذلك لما تتوقّف عليه من نتائج كبيرة وعميقة وخطيرة في معظم النصوص القرآنية، بل لا تكاد تجد نصّاً يخلو من ذلك، وهذا ما يفتح أمامنا في هذا التصوير الموجز للقرينة السياقية أن نتعرَّض إلى مسألة تحديد هويّة هذه الدلالة من حيث الحقيقة والمجاز، فقد تقدَّم أنّ البعض ـ بل الأعمّ الأغلب من الأعلام ـ يرى أنَّ هذه الدلالة تُفيد معنىً التزامياً وليس مُطابقياً، وهذا يعنى أنها تحكي معنى مجازياً لا حقيقياً، وهو قول غير تامّ، ولا يُمكن القبول به، وليس منعنا من ذلك من باب الالتزام بمجاز السكاكي، فذلك اشتباه آخر منه، وإنما نعني إرادة الحقيقة، فالقرينة السياقية تُوفّر لنا معنى

حقيقياً جديداً يتعلَّق بالمركَّب نفسه، لا بالمفردة الواحدة ، وهذا المعنى ليس في قباله معنى آخر، أي: ليس في قباله معنى حقيقي آخر لِيُقال بأنَّ الأوّل مجازي.

إذن فالسياق أو الدلالة السياقية لا تقلب المعنى الحقيقي مجازياً، لأنها لا تتعلَّق بالمفردة، كما عرفت، وإنما بالمعنى التركيبي الذي يمثّل المعنى الحقيقي الجديد، وهذا المعنى أمر آخر غير معنى المفردة.

ربما يُقال بأنَّ ذلك سوف يُفضي إلى إنكار أصل وجود المجاز، وذلك لصيرورة كلّ معنى ثانوي (مجازي) إلى معنى حقيقي جديد، وهذا ممنوع.

فنقول: بأنَّ المجاز ليس وليداً للدلالة السياقية لينغلق باب المجاز، وإنما كان بحسب الفهم السابق مفردة من مفردات المجاز، وقد بطُل ذلك، فيكون الخارج هذا المورد لا غير، وهذا من قبيل اللفظ المنقول إلى معنى جديد، لاسيَّما التعييني منه، وهكذا الحال بالنسبة للمعاني الاصطلاحية للمفاهيم، فإنها معانٍ جديدة ولا ريب، كما أنها معانٍ حقيقية أيضاً بلا خلاف.

خصوصية وحدة السياق في نظم المتن

لا ريب في أنَّ للسياق الأثر البالغ في تشكيل الصور النهائية والنتائج الأخيرة لمفاد النصّ، وبالتالي فإنَّ النظم العامّ للمتن القرآني سوف يعتمد كثيراً موضوعة السياق. هذا من جهة النصّ، وأما من جهة قارئ النصّ فإنه لابدَّ له من مُراعاة مدخلية السياق في البناء الداخلي لمفاد النصّ، بمعنى أنَّ القراءة المنفصلة عن مراعاة السياق ستكون قراءة غير مُوفَّقة، ولعلَّ الكثير من الأخطاء التفسيرية إنما وقعت على خلفية غياب ملاحظة السياق، وهذا كثيراً ما يقع في النتاج التفسيري التجزيئي فضلاً عن المُفرداتي، فاللحاظ المحدود للنصّ في إطاره الجُملي يُشكِّل أرضية للخروج عن حريم السياق، ومن ثمَّ الولوج في الرؤى الضيّقة المحدودة التي لا يُمكن درجها بأيّ حال من الأحول تحت موضوعة التفسير الاصطلاحي، وسواء وقع ذلك من المُفسِّر

عمداً أم سهواً أم جهلاً فإنه يهوي بالعملية التفسيرية، وبالتالي فهو يُحمِّل النصّ والمتكلِّم أمراً غير مقصود لهما.

إنَّ الوجود التركيبي للقرآن الكريم الذي يُشكِّل وحدة مُتكاملة - كما سيأتي(١) - يدعونا بقوّة إلى التأمّل والدقَّة في التعاطي معه، لأنه ليس مجرّد مُفردات أو جُمل، وإنما هو وجود معنائي قائم بدفّتيه، وبالتالي فإنَّ السياق هو الطريق الأمثل للتقليل من الوقوع في أخطاء القراءة والفهم، بل السياق هو الانفهام نفسه على حدّ تعبير الميرزا النائيني(٢).

جدير بالذكر أنَّ السياق قد يتحقَّق في الآية الواحدة فيكون مُفردة أي لفظاً مفرداً، وقد يكون آية تُساق لفهم آية أُخرى، فيكون السياق حاصل النظر بين الآيتين معاً، وقد يكون بلحاظ مجموع آيات السورة الواحدة، فيكون حاصل النظرة الشمولية للسورة كوحدة موضوعية تُشير إلى معنى مُعيَّن، وقد يكون أوسع من ذلك بكثير، حيث يدور حول الوجود التركيبي للقرآن الكريم برمّته.

وبالتالي فإنَّ النتيجة الأوّلية لذلك هو عدم حصر السياق بالمفردة أو اللفظ الواحد، فلا يصحّ أن يُقال بأنَّ السياق هو اللفظ الكاشف عن المراد الجدّي للمتكلِّم، فذلك شطر بارز لتطبيقات السياق وليس مُنحصراً به.

ولعلّ من أغرب ما يُلاحظه القارئ المُتخصّص: الغياب شبه الكامل لموضوعة السياق والدلالة السياقية في مُدوَّنات اللغة وأُصول الفقه وعلوم القرآن، والأغرب من ذلك هو التعاطي مع هذه المفردة دون بيان حدودها وخصائصها، إما لدعوى وضوحها وبديهيتها ممَّا أغناهم ذلك عن التعريف بها، وهذا غير صحيح، كما هو واضح.

---

(١) في الفصل الخامس من الباب الأوّل من الكتاب.

(٢) انظر: أجود التقريرات، تقريرات الشيخ النائيني، تأليف السيد الخوئي: ج١، ص٤١٤.

وإما لعدم وضوحها وهذا الاحتمال هو الأسوأ في حقّهم، ليس للجهل بها، وإنما للتعاطي مع أمر يجهلونه، والذي نراه في المقام هو انتشار صبغة التقليد في التبويب والتدوين، ولا ريب أنَّ التقليد في ذلك هو من أسوأ ما يقع فيه طلبة العلم فضلاً عن العلماء، وليس قولنا هذا دعوة للخروج عن التبويبات المعتمدة في العلوم المختلفة، ولكنّ اعتمادها من غير تحقيق أو لمجرّد التقليد يُفرغ العلم من محتواه الحقيقي، ومن هنا تفهم حجم الخلّاقية التي كان يتمتَّع بها أُستاذنا الشهيد الصدر قدّس سرّه في مُعظم تصنيفاته، فهو لم يرتضِ التقليد في التبويبات الموروثة، حتى على مُستوى علم أُصول الفقه، فضلاً عن غيرها، وهذه الخلّاقية والإبداع المُلفت للنظر ليس هو منظورنا فيه، وإنما ما تركه من بناء إبداعي رصين وبُنيويات جديدة تركت آثاراً ملحوظة على مستوى قراءة النصّ، وهذا الذي يهمُّنا بالضبط، فإنَّ الهمَّ الأوّل لأعلام القراءة التخصّصية في قراءة النصّ هو الوصول إلى أعلى مستوى من مستويات قراءة النصّ.

ولا ريب بأنَّ القراءات الموروثة وإن كانت تُشكِّل رصيداً معرفياً مهماً إلا أنها لا يُمكن أن تكون بأيِّ حالٍ من الأحوال حاكمة على القراءات المعاصرة، ولا على فهم القارئ المعاصر، ولا يُمكن أن تكون مقياساً للقراءات المُعاصرة، لأنها في الأعم الأغلب اعتمدت أو تأثّرت بالسلوك الجمعي من جهة، ومن جهة أُخرى قد ابتنت على موروث يفتقر إلى التحقيق لاسيَّما فيما يتعلّق بالقرآن وعلومه.

ومن جملة تلك الموروثات الغياب شبه الكامل لمُراعاة مدخلية السياق في صياغة النصّ، أو الفهم المشوَّه للسياق الذي غابت فيه تماماً الرؤية العليا للنصِّ باعتباره بناءً تركيبياً فوق المستوى التركيبي للجملة فضلاً عن الوجود الخاصّ والجزئي للمفردة.

ومن هنا نُوجّه دعوة لكلِّ المُتخصّصين في مجال اللغة وعلوم القرآن أن يهتمُّوا كثيراً بموضوعة السياق، وأن يكتبوا لنا رسائل خاصّة في ذلك مع الاعتناء بالتطبيقات التي تُمثّل الوجه العملي والغرض النهائي من دراسة السياق.

ولعلنا نُوفَّق في المستقبل إلى تعميق هذه الدراسة المحدودة، بغية الوصول إلى عرض كامل للهيكلية العامّة للسياق وتطبيقاتها على النصوص الشرعية قرآناً وسنّة، وبيان الأخطاء الشائعة التي وقع فيها كثير من الأعلام في التعاطي مع هذه الموضوعة المهمّة، بل الغاية في الأهمّية.

وقد عرفت أنَّ البناءات النظرية التي ينطلق منها القارئ المُتخصّص تُمثّل رصيده الأوّل في تقصّي النتائج، ومن تلك البناءات الداخلية للنظرية التفسيرية دراسة مقولة الدلالة السياقية والالتزام بمعطياتها.

تحديد القراءة (التلاوة) الصحيحة للنصّ

لا ريب بأنَّ للقراءة الصحيحة والمعتمدة شأناً مهمّاً في قراءة النصّ، لاسيَّما في الموارد التي يتجاوز الخلاف فيها حدود الحركة غير المُوجبة لتغيير المعنى، ففي كلمة: (مالك)، تُوجد قراءات كثيرة جدّاً، وبينها تفاوت واضح من حيث المعنى[1]، وحيث إنَّ للمفردة مدخلية كبيرة في بنيوية النصّ فذلك يعني سراية التأثير والتغيير على المستوى الجملي والمعنى التركيبي للنصّ.

وبناءً على ذلك لابدَّ من اعتماد القراءة الصحيحة، ومن الواضح أنَّ

---

(١) تعرَّض السيد الأُستاذ – حفظه الله – إلى بيانات هذه المفردة في كتاب: (اللباب في تفسير الكتاب)، وقد حسم الموقف فيها بقوله: (إنَّ هذا المادّة - بأيّ هيئة استعملت - تكون بمعنى الاستيلاء والإحاطة والاحتواء، سواء أكانت بالنسبة إلى الخلق والإيجاد أو بالنسبة إلى النظم أو الانتظام). انظر البحث كاملاً في كتابه : اللباب في تفسير الكتاب: ص٢٩٤- ٢٩٩.

موضوع القراءات قد وقع فيه اختلاف شديد بين أعلام الفريقين، ولسنا بصدد تقصّي تأريخ المسألة وعرض موارد الاختلاف فيها نظرياً وتطبيقياً، فذلك بحث تفصيلي مُتشعّب لا نجد في استعراضه ثمرات كبيرة، ولذا سوف نُقدِّم فيه بيانات مُوجزة بغية الوصول إلى نتيجة يكمن اعتمادها في المقام.

إنَّ السؤال الأساسي الذي ينبغي طرحه في المقام هو: ما هو موقفنا من القراءات السبع أو العشر المُتداولة والمُدَّعى تواترها في المقام؟

إنَّ مشهور الإمامية هو إنكار تواتر القراءات السبع فضلاً عن العشر، وأنّها تدور ما بين اجتهاد من القارئ وما هو منقول بخبر الواحد، وهو مُختار جماعة من المحقّقين من علماء أهل السنّة أيضاً[١].

ومع ذلك فإنَّ إنكار تواترها لم ينفِ صحّة القراءة بها عندهم، ولذلك ذهب معظم علمائنا الأعلام إلى القول بجواز القراءة بالقراءات السبع، قال الطوسي: (واعلموا أنَّ العرف من مذهب أصحابنا والشائع من أخبارهم ورواياتهم أن القرآن نزل بحرف واحد، على نبيّ واحد، غير أنهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القرّاء، وأن الإنسان مخيّر بأيّ قراءةٍ شاء قرأ...)[٢].

وقد أكَّد ذلك العلامة في التحرير، حيث يقول: (يجوز أن يقرأ بأيَّ قراءة شاء من القراءات السبع، ولا يجوز أن يقرأ بغيرها، وإن اتّصلت رواية)[٣].

وقد ذهب الشهيد الثاني إلى أبعد من ذلك، حيث يرى أنَّ هذه القراءات السبع هي من عند الله تعالى فيكون جواز القراءة بها من باب أولى، يقول رحمه الله: (إنَّ كلاً من القراءات السبع، من عند الله تعالى نزل به الروح الأمين على قلب سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله تخفيفاً على الأمّة وتهويناً على أهل هذه

---

(١) انظر: البيان في تفسير القرآن: ص١٢٣.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ج١، ص٧.

(٣) تحرير الأحكام، للعلامة الحلّي: ج١، ص٢٤٥.

الملّة)[١].

وقد أنكر صاحب الحدائق تواترها تماماً، حيث يقول: (إنَّ هذه القراءات السبع فضلاً عن العشر، وإن ادّعى بعض علمائنا «رضي اللهم عنهم» تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله، إلا أن الثابت في أخبارنا ـ وعليه جملة من أصحابنا ـ خلافه وإن صرّحت أخبارنا بالرخصة لنا في القراءة بها حتى يظهر صاحب الأمر عليه السلام)[٢].

وقال البعض: (ومن الأباطيل الواضحة والأكاذيب الظاهرة: تواتر القراءات السبع ... وليس من القرّاء من يُعدّ من أهل البيت عليهم السلام، لما أنَّ الشيعة كانوا يعتقدون بأنَّ القرآن واحد ومن الواحد إلى الواحد للتوحيد)[٣]، وهذا خلاف الإنصاف، بل وخلاف التحقيق أيضاً، فعاصم بن أبي النجود، وأبو عمرو بن العلاء، وحمزة بن حبيب، وعلي بن حمزة الكسائي، هم من الشيعة الثقات[٤].

والصحيح في ذلك ما نقل عن صاحب الجواهر، حيث يقول: (... وظاهر الأصحاب بل هو صريح البعض التخيير بين جميع القراءات)[٥].

وهو مشهور المعاصرين أيضاً، حيث يقول السيد الخوئي: (الأحوط القراءة بإحدى القراءات السبع، وإن كان الأقوى جواز القراءة بجميع القراءات التي كانت متداولة في زمان الأئمّة عليهم السلام)[٦].

---

(١) انظر: الحدائق الناضرة، للبحراني: ج٨، ص١٩٦.

(٢) المصدر السابق: ج٢، ص٢٨٩.

(٣) تفسير القرآن الكريم، للسيد مصطفى الخميني: ج١، ص٤٣٠.

(٤) انظر: التمهيد، للشيخ معرفة: ج٢، ص٢٣٠.

(٥) جواهر الكلام: ج٩، ص٢٩٢.

(٦) منهاج الصالحين، للسيد الخوئي: ج١، ص١٦٥، مسألة ٦١٦.

نعم، القول بتواتر القراءات السبع أو العشر حصراً لا يُمكن الركون إليه؛ لعدم قيام الدليل الحجّة عليه، وأما القول بوجود قراءات معيّنة، فهو الأقرب للأجواء الروائية، بمعنى أنَّ ما هو مقروء في الرسم القرآني الحاضر وما نبّه إليه أئمّة أهل البيت عليهم السلام من قراءات أُخرى لجملة من النصوص القرآنية ينتهي بنا إلى وجود أكثر من قراءة، حتى وإن حصل لدينا قطع ببطلان بعضها أو صحّة أحدها. فما نريد قوله هو أنَّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام قد بيّنوا لنا بعض القراءات الصحيحة المخالفة لما هو مشهور، وهذه البيانات المعصومة لم تلغِ ما تناهى إليهم من قراءات القوم، حيث أجازوها ولم يصرّحوا ببطلانها، بدليل ما نحن عليه اليوم من الالتزام بها، وكلّ ذلك يعني وبوضوحٍ وجود أكثر من قراءة واحدة.

وأجود الأقوال لنبذ الخلاف هو الالتزام بما هو مُدوَّن فعلاً في القرآن الكريم، فإنَّ رسمه وتشكيله محلُّ وفاق المسلمين، فلا حاجة للركون إلى احتمالات عسيرة الإثبات، لاسيَّما أنَّ القراءات الاحتمالية تُعرّض النصّ إلى مقدار من التشتّت، وقد تؤدّي إلى إضعاف الوجه البلاغي، وما يُقال بالمصلحة التسهيلية في أصل التعدّد في القراءات غير مُتحقّق، فالتعدّد كان مُوجباً لاختلاف الأُمّة، حتى وصل الأمر إلى ربط تواتر القراءات بالقراءات السبع، ثم ربطها بتواتر القرآن، وبالتالي فإنّ منكر تواترها يكون مُنكراً لتواتر القرآن، وقد نُسب ذلك إلى ابن لب الأندلسي[1]، وهو قول في غاية السقوط.

إذن ففي صورة كون التعدّد غير موجب للخلاف والاختلاف فلا مانع منه، وإلا فالصواب الذي يُوصد أبواب الخلاف هو الالتزام بالرسم القرآني وتشكيلاته التي هي محلّ وفاق، وقد عرفت ذلك.

---

(١) انظر: مناهل العرفان، للزرقاني: ج١، ص٣٨٣.

علاقة الدلالات الثلاث بانعقاد الظهور

مرَّت بنا الإشارة إلى تقسيم الدلالة السياقية إلى اقتضاء وتنبيه وإشارة دون أن نُعرِّف بها، وهنا نودّ الوقوف عند هذه التقسيمات، تعريفاً وتمثيلاً، وبيان أثرها في انعقاد الظهور، وهل جميعها حجّة في موردها ويُمكن اعتمادها؟ أما الدلالات فهي:

أوّلاً: دلالة الاقتضاء

أحياناً يأتي الكلام وهو لا يشتمل على مفردة أو أكثر كان يقتضيها معنى الكلام، فإذا ما قطعنا النظر عنها يحدث نوع من الاضطراب أو سوء الفهم، وهذا الاقتضاء جارٍ وفق أُصول المحاورة العقلائية، بمعنى أنَّ المتكلّم لا يحتاج إلى نصب قرينة خاصّة للتدليل على مراده النهائي الذي يتمّ بتلك المفردة غير المذكورة، حيث يكفيه جريان الأُصول العقلائية التي من حيثياتها ملاحظة ما يقتضيه الكلام. لو نظرنا في قول رسول الله صلى الله عليه وآله: (**لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد**)[1]، وجار المسجد هو كلّ من سمع النداء (الأذان)[2]، فإنه لا يُراد منه بطلان الصلاة في غير المسجد، فصلاته مُجزية بإجماع المسلمين، وإنما ذلك محمول على نفي الكمال[3]، بمعنى: (لا صلاة فاضلة كثيرة الثواب، دون أن يكون أراد نفي الإجزاء على كلّ وجه)[4].

فخطاب الرسول صلى الله عليه وآله لأُناس مُلمّين بأُصول المحاورة

---

(١) مستدرك الوسائل: ج٣، ص٣٥٦، ح١. وفي الرواية الأصلية: (إلا في مسجده). انظر: وسائل الشيعة: ج٥، ص١٩٤، ح١.

(٢) فقد سُئل الأمام علي عليه السلام في ذلك: من جار المسجد يا أمير المؤمنين؟ فقال: (من سمع النداء). انظر: مستدرك الوسائل: ج٣، ص٣٥٦، ح١.

(٣) انظر: تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلّي: ج٤، ص٢٣٣.

(٤) تهذيب الأحكام، للطوسي: ج١، ص٩٢.

العقلائية، فكان كلامه تامّاً تماماً، وكأنه قال: لا صلاة كاملة الأجر إلا في المسجد، وبذلك تكون الدلالة السياقية الاقتضائية هي فنّ من فنون الإيجاز اللغوي غير المُخلّ بالمعنى، ولكنَّ هذا الاقتضاء تارة يكون بيّناً وأُخرى يكون مُبيَّناً، وقد تعاطى القرآن الكريم مع هذه الدلالة الاقتضائية، البيِّنة والمُبيَّنة، في موارد عدّة، منها قوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾ (**يوسف: ٨٢**)، وقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ...**﴾ (**النساء: ٢٣**)، وقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاء اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ (**النحل: ٩٣**).

أما الأُولى فبيِّنة بأنَّ المسؤول هم أهل القرية لا القرية نفسها، وأما الثانية فبيِّنة أيضاً، فإنَّ المراد هو حرمة الزواج بهنَّ، وأما الثالثة فإنها مُبيَّنة، وذلك بحسب الأدلّة العقلية التي تُثبت عدله تعالى، وبأنه لا يظلم أحداً أبداً يكون المراد هو: يُضِلُّ مَن يَشَاءُ (أَنْ يضِلَّ) وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ (أَنْ يَهْتَدِي)، ولذلك قال في ذيل الآية: ﴿**وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾، إذ لا معنى لسؤالهم معاً إذا كان الهادي والمُضلّ لهم هو الله تعالى.

فدلالة الاقتضاء البيّنة والمُبيَّنة تُرشدنا إلى محذوف لا يستقيم الكلام بدونه، أما سبب اللجوء إلى هذه الدلالة السياقية فربما يكون ذلك من مقتضيات اللغة، كما هو الحال في القسم البيِّن منها، وقد يكون ذلك من باب دعوة الناس إلى التفكّر والتأمّل في كلمات الله تعالى، كما هو الحال في المُبيَّنة.

إذن: فدلالة الاقتضاء أمر مقصود للمتكلِّم، وهذا القصد يكفي فيه الفهم العرفي أو التدليل العقلي القريب من الفهم العرفي، دون التدليل الذي يعسر على العرف تلقّيه وفهمه، كما ويُشترط فيها توقّف صدق الكلام وتماميته عليها، وقد اتّضح ذلك من خلال حمل المُتلقّي كلام المُلقي على ما يقتضيه المعنى الذي لا يتمّ عنده بدون درج المحذوف.

ثانياً: دلالة التنبيه

وأما دلالة التنبيه أو دلالة الإِيمَاء[1]، فيُراد بها تنبيه المُخاطب إلى أمرٍ معهود بينه وبين المتكلّم، أو بينه وبين شخص أو أمر آخر، كما لو كان وقت إفطار الصائم أو وقت شرب دواء المريض هو الساعة السابعة مساءً، فتقول له عند مجيء ذلك الوقت: دقَّت الساعة السابعة.

فهنا لا يُراد الإعلام بنفس الوقت بما هو هو، وإنما المراد التنبيه إلى ما يستلزمه ذلك الوقت، ولا ريب بأنَّ هذه الدلالة تُستعمل كثيراً في لغة العرب، وإن كانت في القرآن محدودة، وعلى أيّ حال فإنَّ هذه الدلالة هي الأُخرى ضرب من ضروب الإيجاز في اللغة غير المُخلّ بالكلام، وفرقها عن الدلالة الاقتضائية هو توقّف صحّة أو تمامية الكلام عليها، بخلاف دلالة التنبيه، فإنها في المثال أعلاه قضية صادقة سواء أفطر الصائم بعدها أو لم يفطر، وسواء شرب المريض الدواء أو لم يشرب.

وأما أمثلتها في القرآن الكريم فمحدودة، من قبيل قوله تعالى: ﴿...**فَلاَ تَقُل لَـهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَـهُما قَوْلاً كَرِيماً**﴾ (**الإسراء : ٢٣**)، ففي حرمة التأفّف تنبيه إلى حرمة ما هو أعظم من التنبيه، وهو ما يُسمّى في علم الأُصول بمفهوم الموافقة، وقد ورد التعبير عن هذه الدلالة بالأمرين معاً[2].

ثالثاً: دلالة الإشارة

وأمّا دلالة الإشارة، فقد قيل بأنّها غير مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، لكنَّ مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بيّنٍ أو لزوماً بيِّناً

---

(١) الإيماء (بكسر الهمزة) لغةً هو: الإشارة باليد أو بالرأس ونحو ذلك، وقد سُمِّيت دلالة التنبيه بذلك لأنها تُشير إلى معنى آخر غير مذكور في جملة المُتكلِّم.

(٢) قال العلامة الحلّي وهو في صدد الإجابة عن مسألةٍ: (وذلك يسمّى دلالة التنبيه ومفهوم الموافقة، كما في تحريم التأفيف وما ساواه أو زاد عليه..). انظر: مختلف الشيعة: ج٣، ص٢٦.

بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين[١].

وهو كلام غير تامّ، لأننا نقصر الكلام فيما يُستفاد من النصوص الشرعية، ومن الواضح أنَّنا نُريد من خلال دلالة الإشارة إثبات حكم أو نفيه، فإن كان المُتكلّم المعصوم مُلتفتاً لذلك فذلك يعني أنه كان قاصداً لذلك ومُريداً له، بل إنَّ مراده الجدّي لا يكمُن في غير ذلك، كما سيتّضح.

وإن كان غير مُلتفتٍ لذلك، فإنَّ هذه الإشارة لا تكون مسوّغاً لنسبة الحكم إلى الله تعالى، ومن ثمّ لا معنى لدرجها في تقسيمات الدلالات السياقية التي تدخل كطرف أساسي في صياغة الظهور.

وعليه فلا بدّ من الالتزام بأنَّ هذه الإشارة مقصودة للمُتكلِّم العادي فضلاً عن المعصوم بشكل عامّ، والقرآن بشكل خاصّ، وبالتالي فإننا نلتزم بأنَّ دلالة الإشارة مقصود له استعمالاً وجِدّاً، ومن أمثلة ذلك: الإشارة إلى أقلّ مدّة الحمل المُستفادة من قوله تعالى: ﴿...**وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً**...﴾ (**الأحقاف: ١٥**)، وقوله تعالى: ﴿**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ**...﴾ (**البقرة: ٢٣٣**)، فإنه بطرح الحولين (أربعة وعشرين شهراً) من ثلاثين شهراً يكون الباقي: (ستة أشهر)، وهو أقلُّ مدّة للحمل، وقد كان الإمام علي عليه السلام هو أوّل من استظهر هذه الإشارة القرآنية لأقلّ مدّة الحمل، في حادثة مشهور تكرَّرت معه مرَّتين[٢].

والآن بعد أن عرَّفنا بهذه الدلالات الثلاث ينبغي أن نُسلّط الضوء على مسألتين مهمّتين، هما:

الأُولى: حجّية هذه الدلالات السياقية الثلاث.

---

(١) انظر: أصول الفقه: ج١، ص١٢٣.

(٢) كانت الأُولى في عهد الخلفية الثاني، والثانية في عهد الثالث، انظر تفاصيل الواقعة في: السنن الكبرى: ج٧، ص٤٤٢. وأيضاً: الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور: ج٦، ص٤٠.

الثانية: أثرها على صياغة ظهور النصّ.

أما المسألة الأُولى فلا ريب في حجّية الدلالتين الاقتضائية والتنبيهية، تبعاً للقول بحجّية الظهور، وأما الإشارة فقيل بأنَّ حجّيتها من باب حجّية الظواهر محل نظرّ وشكّ، لأنَّ تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، وذلك لكونها غير مقصودة، والدلالة تابعة للإرادة(١)، ولكنك قد عرفت الصواب في ذلك، وكونها مقصودة استعمالاً وجدّاً، وبذلك لا يبقى مجال لنفي حجّيتها.

بل هي حجّة من باب الظواهر أيضاً بعد أن انعقد ظهور جديد لطرفي الإشارة، كما في المثال المُتقدِّم، فلا حاجة لتصحيح حجّيتها من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها، سواء كان حكماً أم غير حكم، كالأخذ بلوازم إقرار المقرّ، وإن لم يكن قاصداً لها أو كان منكراً للملازمة(٢)، فذلك مدفوع بما تقدَّم، فتدبّر.

وأما المسألة الثانية، فلا شبهة ولا ريب في تدخّل هذه الدلالات الثلاث معاً في صياغة الظهور النهائي للنصّ القرآني، بل إنَّ دورها جميعاً ينصبّ على إيجاد هذا الظهور الجديد الذي ما كان له أن يكون بدون توسّطها، وهذا الظهور عادةً ما يكون ارتكازياً دون الحاجة إلى تقدير لفظ معيَّن، كما هو الحال بالنسبة للدلالة الاقتضائية.

التحديد الفني لمصادر فهم النص

من مجموع ما تقدَّم منّا في بحوث القرينة وأقسامها يكون قد اتّضح لنا إجمالاً جملة من أهمّ المصادر الأساسية لفهم القرآن الكريم، وهي غير مناهج التفسير، كما سيأتي(٣).

---

(١) انظر: أصول الفقه: ج١، ص١٢٥.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص١٢٥.

(٣) في الموضوع اللاحق لأقسام المصادر التفسيرية.

ولكوننا في معرض التأصيل لذلك، احتجنا إلى الوقوف بصورة فنيّة عند أهمّ المصادر التي يُمكن لنا أن نتوسَّل بها للوصول إلى الفهم الصحيح للنصّ القرآني.

لقد ذكرنا في مطالع بحوثنا التفسيرية هذه: أننا نلتزم بطريقية القرآن لفهمه، وبالأُسلوبين معاً التجزيئي والموضوعي في الإطار التفسيري، وقد عبَّرنا عنه بالأُسلوب المركّب، ولكنَّ هذه الطريقية وتركيبية الأُسلوب لا تمنعنا منهجياً من التعرّض للتفسير المفرداتي، كما سيأتي مُفصَّلاً في الفصول اللاحقة، وأيضاً لا يمنعنا ذلك من التعرّض والاستئناس بالطرق الأُخرى، لاسيَّما في الموارد التي تُفتقد فيها البيانات القرآنية، ومن هنا نودّ التنبيه إلى ما صحَّ عندنا من تتميم منهجيتنا في التفسير، حيث نقول بأنَّ الطريقة القرآنية، أو ما تُسمَّى بتفسير القرآن بالقرآن، هي الطريق الأمثل أمامنا، بل هي الطريق الأوحد في صورة توفّره، أعني: في الموارد التي يتوفَّر فيها المُبيِّن القرآني لا تصل بنا النوبة إلى الطريقيات الأُخرى، ممَّا يعني أنَّ الطرق الأُخرى، من قبيل الرواية والنظر البرهاني (الاجتهاد الاصطلاحي)، والقرينة العقلية سوف تكون في متناولاتنا التفسيرية، بل مُطلق القرائن المُعتمدة سوف نعتمدها تفسيرياً وتأويلياً، ولكنه اعتماد طولي تبعي، أو لنُسمِّه بالتعليقي، أعني: اعتماد مُعلَّق على غياب البيانات القرآنية، ونحن بحسب مُتابعتنا وتحقيقاتنا في النصوص القرآنية وجدنا موارد غير قليلة تحتاج إلى بيانات تقريبية، وقد وجدنا أيضاً غياباً ظاهرياً للبيانات القرآنية ممّا سيضطرّنا إلى التوسّل بالطرق الأُخرى، وبحسب أولويّتها التي سوف يتمّ تعيينها في كلِ آنٍ آن.

وقد عبَّرنا بالغياب الظاهري تحسّباً من وجود البيانات القرآنية التي قصر بنا المقام من الوصول إليها، والتي سوف يكون مُعظمها موقوفاً على فهم المعصوم، بمعنى أنّ تعيين المُبيِّن القرآني فيها يحتاج إلى المعصوم عليه السلام،

ولذلك دواعٍ عقدية ينبغي التعرّض لها في موضوعة الإمامة ومقتضياتها.

وأما المصادر التفسيرية بحسب ترتيبها الفني، فهي:

المصدر الأوّل: القرآن الكريم

وأشهر بياناته التفسيرية هي الآيات المُحكمات التي تُقابلها الآيات المُتشابهات التي عادةً ما تكون حمّالة وجوه، ولذلك فهي بحاجة إلى بيان المُحكمات، وهو قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ...**﴾ (**آل عمران: ٧**)، وقد يكون المُحكم بحاجة إلى مُراجعات لغوية، لاسيَّما لغير أهل الاختصاص.

المصدر الثاني: الروايات

ونعني بها ما صحّ لفظه أو معناه عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام الطيبين الطاهرين، سواء ما ورد في كتبنا الحديثية الأساسية والفرعية، أم ما ورد منها في صحاح مدرسة الخلفاء، وللروايات كما تقدَّم دوران مهمّان، الأوّل لابدَّ منه، وهو الدور التطبيقي، والآخر تفسيري تعليقي، وذلك عند غياب المُبيِّن القرآني، كما عرفت.

ولهذا الدور التفسيري التبييني وجه قرآني، وهو قوله تعالى: ﴿...**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (**النحل: ٤٤**)، ولكنه دور تعليقي في صورة كون التبيين نبوياً خالصاً، وأساسياً إذا كان التبيين النبوي قرآنياً، وقد عرفت في البحوث السابقة بأنَّ منهج تفسير القرآن بالقرآن لم يبتدعه أحد من المفسّرين جزماً، سواء من المتقدّمين أو المتأخّرين، وإنما هو طريق ومنهج سنَّه لنا المعصومون عليهم السلام وفي طليعتهم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

وهنا نودّ إلفات النظر إلى قضية في غاية الأهمّية، وهي أنَّ الصحّة المُشار إليها لا تُمثّل السقف الأوحد في وسائلية الروايات تطبيقاً وتفسيراً، فهناك الكثير من الروايات التفسيرية الضعيفة السند التي ينبغي النظر فيها وعدم طرحها جميعاً، وذلك عندما تُشكِّل مجموعة منها قرينة تُوجب الاطمئنان بالصدور، فمقتضى الموضوعية هو متابعة هذه القرائن، بل لابدَّ للمحقِّق من بذل الجهد في تحصيلها وبذل الجهد في تصحيحها، لأنها تمثّل ثروة معرفية هائلة لا ينبغي إهمالها، ولعلَّ من أبرز صور التصحيح في صورة عدم ثبوت وثاقة رواتها: النظر في متونها، فإنَّ المتن كثيراً ما يحكي نفسه، وهذا ما كنّا قد تعرَّضنا له في دراساتنا العُليا في الفقه[1].

حقيقة الإسرائيليات

كثيراً ما ترد هذه الكلمة (الروايات الإسرائيلية) ليُشار بها إلى ضعف الراويات، وكأنها سيف قاطع تُوأد به الروايات غير المرغوب بها، ومن سوء الطالع أنها اقترنت بالروايات التفسيرية، فاغترَّ بها من اغترَّ من أعلام الفريقين معاً، حتى أنك تجد البعض يتحرَّج كثيراً من رواية حديثٍ صحيح لأنَّ الخصوم وصموه بالإسرائيلية، ففرَّ من تهمة باطلة وُصمت بها تلك الرواية زوراً ليدخل في باطل آخر، ورغم أنَّ بدايات ظهور الإسرائيليات كانت تدور حول سِيَر الأنبياء السابقين عليهم السلام، وقد كانت المادّة الأولى لبثّ السموم في تلك السِيَر ما جاء في تزييفات التوراة والتعاليم التلمودية التي وضعها الكهنة الحاخامات من بني إسرائيل، وغير ذلك من تزييفات الكتب الأُخرى المنسوبة للسماء.

كلّ ذلك اقتضى منّا البحث في حقيقة الإسرائيليات، لنكون على بيِّنة من

---

(١) تعرَّض لذلك سيّدنا الأُستاذ في دروس المكاسب (بحث خارج).

أمرنا، فالحقّ أَولى بالاتّباع، وأمَّا المغرضون الذين ما غادروا شنشنتهم فذا القرآن يصمهم بقوله: ﴿...**قُلْ مُوتُواْ بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ**﴾ (**آل عمران: ١١٩**)، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم.

أُخذ عنوان الإسرائيليات من مفردة: (إسرائيلية)، المتعلّقة باليهود، والمُستفادة من نسبتهم إلى بني إسرائيل، وإسرائيل لقب نبيّ الله يعقوب عليه السلام، فأُطلق عنوان بني إسرائيل على ذرية يعقوب عليه السلام، ثم عُمِّم على كلِّ من اعتنق الديانة اليهودية وإن لم يكن من ذرية يعقوب عليه السلام، ثم أُخذ عنوان الإسرائيليات الذي هو صفة اليهود وأُطلق على بعض الأخبار الواردة في السيرة والعقيدة والتفسير والفقه أيضاً لِيُشار به إلى كذب هذه الأخبار وأُسطوريتها.

وبالتالي فإنَّ عنوان الإسرائيليات يُصطلح به على المرويات القصصية، سواء كان موضوعها عقيدةً أم تفسيراً أم سِيَراً، ومن الواضح بأنَّ هذه الصفة أُطلقت للتغليب، وذلك لأنَّ المعروف عن اليهود هو الدسّ والتزييف، وإلا فإنَّ هنالك وضَّاع حديث معروفين وُسمت رواياتهم بالإسرائيليات أيضاً، فإنَّ: (التغليب للّون اليهودي على غيره، لأنَّ غالب ما يُروى من هذه الخرافات والأباطيل مرجع في أصله إلى مصدر يهودي)[1]، وعليه فصفة الإسرائيلية لا تصلح أن تكون مناطاً في رفض الرواية، وإنما للقبول والرفض مناطات أُخرى، فما خالف منها القرآن أو السنّة الصحيحة أو الضرورات الدينية أو البراهين العقلية يضرب بها عرض الجدار، وهذا ضابط عامّ تُقاس به الروايات الإسرائيلية وغيرها.

إنَّ هذا الضابط التحقيقي لم يلتزم به كثير من الأعلام، فصار الرفض

---

(١) انظر: التفسير والمُفسِّرون في ثوبه القشيب، للشيخ محمد هادي معرفة: ج٢، ص ٨٠.

عنده ووصف بعض المرويات بالإسرائيليات لأجل عدم مطابقة ما فيها مع معتقداته الشخصية، فليس المعيار قرآناً أو سنّة أو ضرورة دينية، وإنما لأغراض ثانوية تدعوه للرفض بقوّة لكي لا يتآكل بنيانه وينهدم صرحه العقدي، ولولا خشية الإطالة لبيّنّا جملة من مصاديق ذلك، ولذكرنا جملة من الوضّاعين الذين ما انفكّوا ينشرون الكذب الصريح الذي صار فيما بعد عقيدةً لكثير من المسلمين، كان نتيجتها ترك التمسّك بالشجرة الطيبة[١]، ومن ثمَّ الالتزام بالشجرة الخبيثة الملعونة في القرآن[٢].

المصدر الثالث: القرائن العقلية

مرّت بنا وقفة يسيرة عند القرينة العقلية، وكونها متّصلة، سواء في المعارف البديهية، أم في المعارف البرهانية، وبالتالي فإنَّ الوقوف على هذه القرينية يُشكّل رصيداً تفسيرياً، بمعنى أنَّ المُفسّر من جملة أدواته التي تُعينه على الفهم الصحيح للنصّ القرآني: الوقوف على القرائن العقلية.

ومن البيّن بأنَّ الهدف من البحث في مصادر التفسير هو التزوّد بأكبر قدر ممكن من المُقرّبات لمراد النصّ، وبالتالي سوف تكون العملية التفسيرية غير مأمونة إذا كانت بمعزل عن التزوّد أو الالتفات إلى القرائن العقلية ومجموعة اللوازم العقلية التي قد تُصاحب كلّ احتمال تفسيري.

ومن الواضح بأنَّ كثيراً من السقطات التفسيرية كان منشؤها عدم مُراعاة القرائن العقلية القطعية، كما هو الحال في تصوير الصفات الإلهية، حيث تجد

---

(١) وهو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء﴾. «إبراهيم: ٢٤».

(٢) وهو قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾. «إبراهيم: ٢٦»، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي القُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاَّ طُغْيَاناً كَبِيراً﴾. «الإسراء: ٦٠».

ذلك الركام الهائل من التشبيه المُفضي للشرك والكفر، وبالتالي فإنَّ الالتفات إلى القرائن العقلية يُشكّل عملية وقائية لحفظ العملية التفسيرية من السقطات والتزييف، كما يقي عقيدة المُفسّر والمُتابع له من الانحراف ويُجنّبهما من الضلال.

المصدر الرابع: جملة من علوم القرآن

من قبيل الناسخ والمنسوخ والمكّي والمدني، وسيتّضح لنا أنَّ جملة من الأخطاء التفسيرية كان سببها أحد أمرين، إما حاكمية أيديولوجية المفسِّر (المنظومة الدينية والاتّجاه الفكري والعقدي الذي يتبنّاه) على مجاله التفسيري، وهو ما اصطلحنا عليه في الصناعة التفسيرية بالاتّجاه، وإما عدم إتقان جملة من علوم القرآن الكريم، والأمر وإن كان مُتفاوتاً إلى حدّ ما، إلاّ أنّ القراءة الواقعية لنتاجهم يكشف لنا رزوحهم تحت مطرقة متبنّياتهم العقدية السالفة والحاكمة على المعطى القرآني، بدليل أنَّ هؤلاء المفسّرين - الأعمّ الأغلب منهم- ممَّن صنَّف في موضوعات علوم القرآن. فلعلّهم - ومن باب حسن الظن بهم- قد أخطأوا في التطبيق، والله العالم.

وهنا ينبغي أن نقدِّم بعض التطبيقات للعلوم البارزة من علوم القرآن، وقد وقع اختيارنا على ثلاث مُفردات منها - وهي الناسخ والمنسوخ والمكّي والمدني، وأسباب النزول - مع التمثيل التقريبي.

الأوّل: الناسخ والمنسوخ

النسخ معنى انتزاعي مأخوذ من طرفي الناسخ والمنسوخ، ولكي يتّضح لنا الطرفان نحتاج أن نُعرِّف بأصل النسخ لغةً واصطلاحاً.

النسخ لغة يأتي بمعانٍ ثلاث، وهي:

الأوّل: بمعنى الاستكتاب[1].

---

(١) انظر: البيان في تفسير القرآن: ص٢٧٧.

وهو معنى قريب من الاستنساخ(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿هَـٰذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية : ٢٩).

الثاني: بمعنى النقل والتحويل، ومنه ما يلتزم به القائلون بالتناسخ والحلول، وهو حلول روح إنسان في جسدٍ آخر(٢).

الثالث: بمعنى إزالة شيء بشيء يتعقّبه، كنسخ الشمس الظلَّ، والظلِّ الشمسَ، والشيبِ الشبابَ(٣)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ...﴾ (الحجّ: ٥٢)، وقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٠٦).

وهذا المعنى اللغوي الأخير هو الأقرب للمعنى الاصطلاحي، كما أنّ الآية الأخيرة هي الدليل القرآني على وقوع النسخ الاصطلاحي في الأحكام كما هو ثابت في محلِّه، وسيأتي.

وأما النسخ في الاصطلاح فهو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدّسة بارتفاع أمده وزمانه، سواء أكان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفية أم الوضعية(٤).

وقيد (أمر ثابت في الشريعة) ليخرج به ارتفاع الحكم بسبب ارتفاع موضوعه خارجاً، كارتفاع وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان، وارتفاع وجوب الصلاة بخروج وقتها، فإنَّ هذا النوع من ارتفاع الأحكام لا يسمّى نسخاً، ولا إشكال في إمكانه ووقوعه(٥). وقيد (بارتفاع أمده وزمانه) يعني:

---

(١) انظر: مفردات غريب القرآن: ص٤٩٠. وأيضاً: الفروق اللغوية: رقم: (٢١٦٧).

(٢) إلى هذا ذهب شرذمة من المتكلّمين المتقدّمين.

(٣) انظر: مفردات غريب القرآن: ص٤٩٠. الفروق اللغوية: رقم: (٢١٦٧).

(٤) انظر: البيان في تفسير القرآن: ص٢٧٧.

(٥) المصدر السابق: ص٢٧٧.

انتفاء مصلحته أو مفسدته، أو حلول مصلحة أو مفسدة أكبر دعت لنسخه.

وأما قيد (الوضعية) فلعلّه للإشارة إلى أن الشارع المقدّس له دور تأسيسي في مجال المعاملات وإن كان الأصل فيه إمضائياً، بخلاف العبادات فدوره تأسيسي خالص وليس لغيره دور مطلقاً، وهذا واضح.

نكات لابدّ منها

١. إنّ النسخ مجاله عالم التشريع، بخلاف البَداء فإنّ مجاله عالم التكوين.

٢. إنّ المراد من عالم التشريع في المقام هو عالم الثبوت لا الإثبات[1].

٣. إنّ النسخ معنى انتزاعي من طرفين، هما الناسخ والمنسوخ، والأوّل هو الحكم اللاحق، والثاني هو الحكم السابق.

٤. إنّ الحكم الناسخ مُعيَّن في علم الله تعالى في الآنِ الذي عُيِّن الحكم المنسوخ.

٥. إنّ النسخ الاصطلاحي في عالم التشريع مجاله القرآن لا غير، بمعنى أنَّ المنسوخ هو حكم قرآني قطعاً، وأما الناسخ فلا يُشترط فيه ذلك، فقد يكون قرآناً، كما هو الحال في آية النجوى، وقد يكون سُنّةً قطعيةً أو إجماعاً قطعياً، وأما كونه خبراً واحداً فهو ممنوع؛ لقيام الإجماع على ذلك، لا لمقتضى القاعدة.

٦. أن يكون موضوع الناسخ والمنسوخ واحداً، وإلا لكان الحكم المرتفع من باب انتفاء موضوعه، فيخرج عن موضوعة النسخ من رأس.

---

(١) الفرق الأساسي بينهما هو أن الأوّل يكون مجعولاً على نحو القضية الحقيقية، بمعنى انصباب الحكم على الموضوع المُفترض الوجود ولا يُشترط فيه التحقّق خارجاً، بخلاف الحكم في عالم الإثبات فإنه منصبٌّ على الموضوع المتحقّق خارجاً. ولذلك فإنّ ارتفاع الحكم الشرعي في مرحلة الإثبات لا يكون من باب النسخ، وإنما من باب ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه، أي يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، كارتفاع حرمة الخمر المُنقلب خلاً.

٧. إنّ النسخ الواقع والمُختلف في مقداره هو نسخ الحكم دون التلاوة، فيخرج نسخ التلاوة، ونسخ الحكم والتلاوة، وبذلك تلتزم مدرسة أهل البيت عليهم السلام، خلافاً لمدرسة الخلفاء القائلين بإمكان بل وقوع النسخ في الموارد الثلاثة معاً.

٨. إنّ المراد من النسخ في المقام: المعنى المجازي لا الحقيقي، وسيأتي توضيح ذلك.

٩. ليست هنالك فسحة زمنية بين ارتفاع الحكم المنسوخ وحال انصباب الحكم الناسخ، وفقاً لقاعدة عدم خلوّ كلّ واقعة من حكم خاصّ بها، ووفقاً لما تقدّم منّا في النقطة الرابعة.

١٠. إنّ الحكم الناسخ في صورة العلم به قبل انتهاء أمد الحكم المنسوخ لا أثر له في البين.

١١. أن لا يكون الحكم المنسوخ قد حُدِّد أمده بزمن مُعيّن، فذلك التحديد المُسبق والمُعلن كافٍ في ارتفاعه حتى مع عدم وجود الناسخ.

١٢. انحصار النسخ في دائرة الأحكام الشرعية، فلا يشمل القضايا الخبرية التي تحكي أحداثاً سالفة الوقوع، أو أُريد لها أن تقع، من قبيل ما جرى في القصص القرآني، وإلا لزم الكذب، وهو ممنوع عقلاً ونقلاً، ومن قبيل الوعد بالجنّة، وإلا للزم خُلف الوعد، وهو ممنوع أيضاً عقلاً ونقلاً.

مجازية النسخ

نُريد بالمجازية في المقام عدم وجود حكم حقيقي تمَّت إزالته، فالحكم المُزال إنما أُزيل من تلقاء نفسه، بمعنى أنه كان له أمد معيّن، وقد زال أو انتهى بزوال أمده، فالحكم الرافع أو الناسخ لم يجد أمامه حكماً ثابتاً لِيُزيله وإنما وجد أمامه موضوعاً بلا حكم فانصبَّ عليه، ولكنّ هذا لا يعني خلوّ الموضوع في آنٍ ما من حكم البتّة، وقد أشرنا لذلك في النقطتين الرابعة والتاسعة.

وهذا الانصباب على الموضوع الذي انتهى أمد حكمه وأصبح خلواً ومسرحاً لتقبّل حكم جديد، يُقرِّبنا من فكرة مجازية النسخ، بمعنى أنَّ إطلاق النسخ الاصطلاحي وتسمية بعض النصوص بالناسخة وأُخرى بالمنسوخة إنما هو ضرب من المجاز، فالنسخ اللغوي ـ كما تقدّم ـ من معانيه إزالة شيء بشيء يتعقّبه، وهذا غير متحقّق على نحو الحقيقة والواقع، فالمتحقّق صورة إزالة، لا الإزالة الحقيقية، إذ لا شيء باقٍ ليُزال من موضعه، وهذا هو معنى المجازية في المقام، والغريب أنَّ مجازية النسخ قد غفل عنها كثير من المُحقّقين.

إذا اتّضح ذلك نكون قد اقتربنا كثيراً من معنى الناسخ ومعنى المنسوخ، فالناسخ هو الحكم الذي حلَّ محل الحكم الذي انتهى أمده، والمنسوخ هو الحكم الذي انتهى أمده فصار موضوعه مورداً لحكم آخر أُطلق عليه بالناسخ.

والآن نحتاج أن نُمثّل بمورد هو محلّ اتفاق بين الأعلام في حصول النسخ فيه، وهو آية النجوى، حيث فرض الله تعالى على المؤمنين أن يتصدَّقوا على الفقراء قبل أن يأتوا رسول الله صلى الله عليه وآله لمناجاته، وهو قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المجادلة: ١٢)**، فعزف القوم عن ملاقاة رسول الله ومُناجاته، إمّا هرباً من التصدّق كما هو حال الأغنياء[(١)]، أو لأنهم لم يجدوا ما يتصدَّقون به، فلم يبق أحد في المدينة إلا وقد

(١) أقول: لقد عُرِف عن البعض من عِليَّة القوم كثرة التصدّق في سبيل الله تعالى، وأنَّهم تصدَّقوا بأموالهم في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله مرّتين، والبعض تصدَّق بنصف ماله، أو لم يبق من أموالهم الكثيرة درهم واحد ليتصدَّقوا به؟! أو لم يكن لقاء رسول الله صلى الله عليه وآله أولى من حفظ الدينار والدرهم؟! فلم يكن للتصدّق سوى الأُخيشن في ذات الله، وربيب رسوله صلى الله عليه وآله، فأفرغ ما في جيبه الذي ما عرف الجمع أبداً، وتقدَّم ليلقى أخاه وصهره وابن عمّه والمُوصِي به.

غيَّب وجهه عن رسول الله صلى الله عليه وآله إلا أمير المؤمنين علي عليه السلام، فقد عمل بالآية الكريمة أياماً، ولما صعب على الأُمّة الموقف نزلت بهم رحمته فأعفاهم من ذلك، وهو قوله تعالى: **﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَاللهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾** (المجادلة: ١٣).

وفي ذلك يقول المُتصدِّق الأوحد في سبيل الله لملاقاة الحبيب الخاتم صلى الله عليه وآله في رواية عن مكحول: (**لقد علم المستحفظون من أصحاب النبي محمد صلى الله عليه وآله أنه ليس فيهم رجل له منقبة إلا قد شركته فيها وفضلته، ولي سبعون منقبة لم يشركني أحد منهم**، قلت - أي: مكحول-: يا أمير المؤمنين فأخبرني بهن، فقال عليه السلام: **وإنَّ أوّل منقبة...، وأما الرابعة والعشرين فإنَّ الله عزَّ وجل أنزل على رسوله: ﴿إِذَا نَاجَيْتُمُ﴾ فكان لي دينار فبعته بعشرة دراهم، فكنت إذا ناجيت رسول الله أتصدَّق قبل ذلك بدرهم، والله ما فعل هذا أحد غيري من أصحابه قبلي ولا بعدي، فأنزل الله عز وجل: أَأَشْفَقْتُمْ**)، وفي رواية أُخرى: (**إنَّ في كتاب الله لآية ما عمل بها أحد قبلي، ولا يعمل بها بعدي، آية النجوى ...**)[1].

ثمرة معرفة الناسخ والمنسوخ

وأما ثمرة معرفة النسخ والناسخ والمنسوخ فقد اتّضحت جملة من معالمها ممَّا تقدَّم، ولكننا حيث إننا نهتمّ بثمرتها التفسيرية، فسوف نُثير نكات في غاية الأهمّية تتعلَّق بهذا الأمر، فكثير ممَّن قلَّ باعه يظنّ بأنَّ الآية المنسوخة قد تعطّلت تماماً، ولم يبق منها سوى تلاوتها، والأجر على قراءتها، وهذا خطأ كبير، كما سيتّضح.

إنَّ النصّ القرآني لا ينحصر دوره في الكشف عن الأحكام الشرعية، وإنما

---

(١) تفسير نور الثقلين، للشيخ الحويزي: ج٥، ص٢٦٥، ح٤٨.

ذلك دور أساسي تقع في عرضه أدوار أُخرى، منها معلومة لدينا، ومنها غير معلومة، أما المعلومة فمن قبيل:

الأوّل: الدور التفسيري المباشر، وعلى جميع مستوياته، المفرداتي والتجزيئي والموضوعي، ويتأكّد هذا الدور في طريقية تفسير القرآن بالقرآن.

الثاني: الدور الصياغي في حفظ النكات البلاغية الداخلة في مسألة الإعجاز، ولا ريب بأنَّ لهذا الدور صلة وثيقة بمجريات التفسير، فالتفسير يهدف إلى بيان مراد الله تعالى في حدود كتابه وبحدود المكنة البشرية، ومن جملة مُراداته الضرورية التبيين: الجانب الإعجازي .

الثالث: دور الهداية، وهو من أعظم الأدوار التي ينهض بها القرآن الكريم، وهذا الدور لا يستثني النصوص المنسوخة، فإنَّ القرآن بما هو هو، بأجوائه ومناخاته الخاصّة، بصياغاته وإيقاعاته الداخلية التي تتلاءم مع الوجدان، فإنَّ صوتيات القرآن تمتدّ إلى أعمق مراتب النفس، ولعلّ لأجل هذه النكتة يُحاول بعض علماء النفس المعاصرين الاستفادة من هذه الصوتيات في العلاج النفسي، وهذه المحاولات بقطع النظر عن نتائجها فإنَّ الثابت عندهم هو التأثير الإيجابي والسلبي للصوتيات، وهذا كافٍ بالنسبة إلينا لترجيح صوتيات النصوص القرآنية على غيرها، وهذا أمر ثابت للمؤمنين وجداناً، ولغيرهم برهاناً، ويكفينا في ذلك ما نُطالعه من الأثر الإيجابي الذي تركه القرآن الكريم لمجرّد سماعه حتى لغير الناطقين بالعربية.

إنَّ احتمالية وقوع النصّ المنسوخ في طريق الهداية، إما لأثره الصوتي أو لأثره المعنوي، يكفينا في تقبّل فكرة هدفية النصّ المنسوخ بعد فقده للدور الأوّلي المتمثّل بالحكم[1] .

---

(١) تُعتبر هذه التصويرات من مُختصّات الكتاب، لاسيّما الأوّل والثالث، وهو ليس بالجديد في هذا السفر الجليل المليء بالإبداعات العلمية التي لم يسبقه بها أحد.

وفي ضوء ما تقدَّم يكون قد اتّضح لنا أهمّية مصادرية موضوعة النسخ في فهم النصّ القرآني، وأنه لابدَّ من الوقوف على ضوابطه وشروطه.

الثاني: المكّي والمدني

يعتبر علم المكّي والمدني من العلوم التي اقترنت بعلم تدوين القرآن الكريم، وبالرغم من أنَّ اصطلاح المكّي والمدني ليس شرعاً قد حُدِّدَ لنا من قبل المعصوم عليه السلام، وإنما هو مجرّد اصطلاح تواضع عليه علماء التفسير(١)، فإنَّ المكّي والمدني قد صار مورداً لإثارة الشبهات من قبل بعض المُستشرقين حول القرآن الكريم، نظراً لاختلاف الخطابين المكّي والمدني، فاستفادوا من ذلك أنَّ القرآن خاضع للتأثيرات البشرية، وقد غفلوا أنَّ البيئتين مختلفتان تماماً في الظروف والملابسات، وفي الأهداف والغايات التي كان يتعاطى في ضوئها القرآن الكريم.

فإنَّ الخطاب القرآني يسير باتّجاه الأهداف الإلهية الرامية إلى تصحيح مسيرة الإنسان، فإذا اقتضت تلك الأهداف والغايات تغيّراً ما في لغة الخطاب، فلابدَّ من ذلك لحفظ الهدف العامّ(٢)، وقد كان من طريقة القرآن التعاطي مع الواقع الإنساني ومقتضيات الظرف، ولكن دون أن تتحكّم بأهداف القرآن وغاياته، التي كانت وراء صياغة النصّ ومضمونه، وهذا الأمر ليس له صلة بالنتاج البشري، بدليل أنَّ المستوى الفنّي في الخطابين متقارب، بل هما واحد، مع أنَّ التجربة البشرية للفرد على مساحة ربع قرن تكشف لنا عن بون شاسع بين السابق منه واللاحق، وهذا واضح.

وعلى أيّ حال، فرغم ما تقدَّم من عدم التسمية الشرعية لاصطلاح المكّي

---

(١) انظر: المدرسة القرآنية، للشهيد الصدر قدس سره: ص٢٥٠، القسم الثاني.

(٢) المصدر نفسه: ص٢٥٥.

والمدني، وما أثاره من شبهات، فإنَّ موضوعة المكّي والمدني هي من البحوث المتميّزة التي تترتّب عليه ثمرات مهمّة، أهمّها الثمرات الفقهية، كما سيأتي.

خلفية تقسيمات المكّي والمدني

وفي ضوء المكّي والمدني تمَّ تقسيم القرآن إلى شطرين في ضوء النزول المكاني، أو الزماني، أو الخطابي، فعلى المكاني يكون المكّي ما نزل في مكّة، وإن كان ذلك بعد الهجرة، وهو أمر مُمكن، بل وواقع أيضاً، ويكون المدني ما نزل منه في المدينة، وعلى الزماني فذلك بمقياس الهجرة، فما نزل قبل الهجرة فهو مكّي، وما نزل بعد الهجرة فهو مدني وإن نزل بمكّة، من قبيل ما نزل عليه صلى الله عليه وآله في عام فتح مكّة، وفي غدير خم بعد حجّة الوداع مُباشرة، وهذا واضح.

وأما التشطير الخطابي للمكّي والمدني فيُراد به أنَّ ما وقع منه خطاباً لأهل مكّة فهو مكّي، وما وقع منه خطاباً لأهل المدينة فهو مدني، وهو قول لا يُعتدّ به، بل ولا مجال للقبول به، لأنَّ القرآن الكريم لم يُخاطب جهة بعينها، وإنما خاطب الإنسان في كلّ زمان ومكان.

وعلى أيّ حال، فإنَّ التشطيرين الأوّلين يُمكن أن ينتهيا بنا إلى نتائج مختلفة، ولو على مستوى الظاهر، من قبيل أنَّ الآية الكريمة: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾ (المائدة: ٦٧)، باللحاظ المكاني تكون مكّية، وباللحاظ الزماني تكون مدنية.

وظاهر كلمات الأعلام اعتماد التصنيف الزماني، وهو المشهور في قبال من يقول بالمكاني، ولا ريب بأنَّ المشهور هو الأولى بالإتباع، لأنه يحفظ لنا الهويّة الزمانية للنصّ، وهذا الهويّة تتوقّف عليها ثمرات مهمّة.

أهمّية المكّي والمدني

إنَّ الأهمّية البالغة للمكّي والمدني تظهر بقوّة في مجال الناسخ والمنسوخ، فمن الواضح بأنَّ الناسخ مُتأخّر زماناً، والمنسوخ مُتقِّدم زماناً، وبالتالي فإنَّ المدني زمانياً يُمكن أن يكون ناسخاً للمكّي، ولكنَّ هذا ممنوع تماماً بالنسبة للمكّي، فالمكّي قد ينسخ المكّي، ولكنه لا ينسخ المدني أبداً، ضرورة تأخّر الناسخ عن المنسوخ، وبالتالي فتصويرات الناسخ والمنسوخ في ضوء المكّي والمدني كالتالي:

١. إمكان نسخ المكّي للمكّي، شرط تشخيص التقدّم والتأخّر، وبعد الفراغ من كون الأحكام بدأ تشريعها في مكّة.

٢. إمكان نسخ المدني للمدني شرط تشخيص المتقدِّم والمتأخّر.

٣. إمكان نسخ المدني للمكّي، بلا قيد ولا شرط .

٤. استحالة نسخ المكّي للمدني.

وبالتالي فتشخيص الهويّة الزمانية للنصّ القرآني التي تُعطيه صفة المكّية والمدنية لها أثر بيِّن في مسألة الناسخ والمنسوخ، ومن هنا يُمكنك رصد حجم الاشتباهات التي وقع فيها جملة من الأعلام ممَّن لم يُمكنه تشخيص الهويّة الزمانية للناسخ والمنسوخ، فأبطل أحكاماً بحجّة نسخها، وأبقى أُخرى بحجّة عدم نسخها، وقد غفل في قوليه نفياً وإثباتاً، وذلك لأنه لم يلتف إلى مكّية المكّي ومدنية المدني.

ومن هنا تتجلّى أمامنا الثمرة الحقيقية، وهي ما تتعلَّق بالأحكام الشرعية المنسوخة، (وأما مجرّد أخذ مكان النزول بعين الاعتبار وإهمال عامل الزمن فهو لا يمدُّنا بفكرة مفصّلة عن هاتين المرحلتين، ويجعلنا نخلط بينهما، كما يحرمنا من تمييز الناسخ عن المنسوخ من الناحية الفقهية)[1].

---

(١) المدرسة القرآنية: ص٢٥٢.

وأما الوجه التطبيقي للمكّي والمدني، وبيان ثمرته، فيُمكن تصويره من خلال قوله تعالى: ﴿...**فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً**﴾ (النساء: ٢٤)، الدالّة على جواز العقد المنقطع، حيث ذهب بعض أعلام السنّة إلى أنها تدلّ على ذلك ولكنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاء ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ**﴾ (المؤمنون: ٥- ٧)، حيث تحصر الإذن في الزوجة وما ملكت اليمين (الجواري)، فيخرج العقد المنقطع عن الحلّية.

والجواب هو أنَّ آية التمتّع مدنية بالاتفاق، بل إن سورة النساء بأسرها مدنية، وأما سورة (المؤمنون) فإنها مكّية بالاتفاق أيضاً، وقد عرفت بأنَّ المكّي لا يصحّ أن ينسخ المدني أبداً لتأخّره عليه، وبالتالي يكون تعيين المكّي والمدني قد كفانا مؤونة النقاش في ظاهر الآية ووجوه دلالتها، علماً بأنَّ هذه الآية حتى على فرض كونها مدنية فإنها أجنبية عن موضوع النسخ، لأنَّ المعقود عليها بالعقد المنقطع زوجة حقيقية، والآية تقول: (**إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ**)، فمن اقتصر على زوجته بالدائم أو المتعة، وعلى ما ملكته يمينه يكون ممَّن حفظ فرجه عن الحرام وليس من العادين. وبذلك يتّضح لنا أهمّية موضوعة المكّي والمدني في تحصيل الفهم الصحيح لجملة من الموارد القرآنية.

الثالث: أسباب النزول

مرّت بنا شذرات حول موضوعة أسباب النزول، وما يهمّنا في المقام مصادريّته المعرفية في فهم القرآن الكريم، والمراد من سبب النزول هو الحادثة أو الواقعة سلفاً قبل نزول الآية التي تتحدّث في موضوعها، من قبيل سورة الكوثر، فإنَّ سبب نزولها هو أنَّ العاص بن وائل قد تحدَّث مع النبي صلى الله عليه وآله في مكّة، فسأله قومه مع من كنت تتحدّث؟ فقال: ذلك الأبتر،

وكان قد تُوفّي عبد الله ابن رسول الله صلى الله عليه وآله، فلم يبق له ولد، فنزلت السورة تُبشِّر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله بالنعم الوافرة والكوثر، وتصف عدوَّه بالأبتر[1].

إذن فالسبب هو الحادثة السابقة على نزول النصّ، وبالتالي فإنَّنا لكي نتوصّل إلى فهم أفضل لابدّ من التحقيق في أسباب نزول النصّ، وهنا ينبغي التنبيه إلى أنَّ سبب النزول ليست وظيفته تفسيرية، وإنما وظيفته الأساسية تطبيقية، أي تحديد المصداق الأوّل الذي انطبق عليه النصّ، ولذلك فليس من الصحيح حصر النصّ بمصداقه الأوّل إلا إذا قامت قرائن قطعية على عدم إرادة غيره، وهذا نادر جدّاً.

وهنا ينبغي التنبيه إلى أنَّنا قد نواجه في النصّ الواحد أكثر من سبب للنزول، فلو كان سبب النزول يُشكّل المُعطى التفسيري للزم وجود التنافي بين الأسباب المختلفة، ولكننا لو التزمنا بأنَّ سبب النزول لا يعدو عن كونه وجهاً تطبيقياً يُعين المُفسّر على استجلاء المراد من النصّ لارتفع وجه التنافي بين الأسباب العديدة، لأنَّ كلَّ واحد منها يمثّل وجهاً تطبيقياً، وليس هو الوجه التفسيري الذي لا يُراد غيره، وهذا واضح.

المصدر الخامس: المعاجم اللغوية الموثوقة

مرَّ بنا مقدار يسير في بحوثنا السابقة ما يتعلَّق بحجّية قول اللغوي، حيث قيل هنالك بأنَّ قول اللغوي ليس بحجّة، لأنه غير عارف بالاستعمال، وقد ذكرنا بأنَّ المسألة فيها نظر يطول الوقوف عندها، ولكننا في المقام نودّ أن نُشير إشارة خفيفة ثم نخرج منها بنتيجة أوّلية على نحو الفتوى تاركين تحقيق المسألة إلى مناسبات أُخرى، وأما الإشارة فهي أنَّ السيرة العقلائية قائمة على

(١) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج١٠، ص٥٤٩.

رجوع الجاهل إلى العالم، والجاهل هو القارئ غير المُتخصِّص في المقام، والعالم هو القارئ المُتخصّص، وفي ضوء ذلك سارت معظم تفاصيل الحياة، فالمريض يرجع للطبيب المتخصّص، والمظلوم يطلب مُحامياً ضليعاً للدفاع عنه، وهكذا الحال في جميع تفاصيل حياتنا، فإذا كان الأمر كذلك فلِمَ انخرمت القاعدة العقلائية في مراجعة اللغوي المتخصّص، ولِمَ يهتف بنا الفقهاء والمفسِّرون آناء الليل وأطراف النهار عندما تريد أن تذكر رأياً يُخالف الظاهر بأننا خالفنا الظاهر، والظاهر حجّة، نقول: من أين أخذوا هذا الظاهر ونحن بعيدون جدّاً عن زمان النصّ، وإنَّ اللغة قد تشوَّهت؟ أَوَ ليس رفضهم لمخالفة الظاهر يعنون به الظاهر اللغوي الصحيح، وأنَّ هذا الظاهر اللغوي الصحيح قد أخذوه من المعاجم اللغوية؟

وعلى أيِّ حال، فإنَّ قول اللغوي إن أورث علماً فذلك حجّة بنفسه، وإن أورث اطمئناناً فهو حجّة بنفسه أيضاً، وأما إذا أورث ظنّاً نوعياً مُعتبراً لا ظنّاً شخصياً، فإنَّ الراجح عندنا هو القبول به كقرينة على أقلّ التقادير، فيما إذا لم يقم دليل معتبر مُخالف له.

ومن زاوية أُخرى وبعبارة أُصولية: لو كان إخبار اللغوي عن حسّ وشهادة، يكون داخلاً في الإخبار الحسّي، وقد ثبت في محلّه حجّية خبر الثقة في الموضوعات ولا حاجة إلى التعدّد؛ وإن كان إخباره حدسياً قائماً على النظر والاجتهاد، فيكون حجّة على من لم يكن خبيراً في علم اللغة حتّى لو كان فقيهاً، ولا يكون حجّة على قرينه في الخبرة اللغوية، وعليه فدعوى الحجّية المشهورة عند القدماء ودعوى عدم الحجّية المشهورة عند المتأخّرين غير تامّتين على إطلاقهما، بل لابدّ من التفصيل نفياً وإثباتاً[1].

(١) انظر: الظن (دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه): ص٣٥٥.

ولعلنا نُوفّق في مناسبات أُخرى للتفصيل في قول اللغوي نظراً لما يترتّب عليه من فوائد جمّة، لاسيَّما في مجال التفسير، وهذا واضح.

المصدر السادس: العلوم الإنسانية

تبحث العلوم الإنسانية في النتاج البشري المُتعلِّق بالإنسان، والذي في ضوئه تشكَّلت حضارة الإنسان التي أخذت صوراً وملامح مختلفة انعكست في حضارات الأُمم وخصوصياتها، وهذه العلوم تقع في قبال العلوم الإلهية التي موضوعها ومحورها الله تعالى، والعلوم الطبيعية التي موضوعها المادّة أو الطبيعة، والعلوم الأدبية التي موضوعها الكلمة والجملة، نحواً وصرفاً وفصاحة وبلاغة وصياغة.

ومن أهمّ العلوم الإنسانية بالمعنى الأخصّ: الفلسفة والعرفان وعلم النفس والتأريخ والاجتماع والسياسة والقانون والإدارة والآثار والفنّ وبعض فروع الاقتصاد، وقد تُطلق العلوم الإنسانية ويُراد منها المعنى الأعمّ فتدخل علوم اللغة والأدب، وغير ذلك ممَّا تتعلَّق بإبداع الإنسان وخلَّاقيته.

ومن ثمّ يُمكن القول بأنَّ العلوم الإنسانية هي مجموعة تخصّصات علمية تدرس الإنسان وأنشطته المعرفية، ولذلك تُعتبر هذه العلوم رافداً أساسياً للتطوّر العلمي بمختلف مجالاته الأُخرى، ولذلك فهي بمجموعها تُمثّل حاجة إنسانية مُلحّة لا يُمكن الاستغناء عنها.

وقد نجد بعض السذَّج يدعو إلى محاصرة العلوم الإنسانية باعتبارها قد انطلقت من بيئة منحرفة وجاءت لِتُوسِّع دائرة الانحراف، وهذه نسبة بائسة وخاطئة، فإنَّ العلوم الإنسانية وليدة تفكير الإنسان، وقد خُلق الإنسان مُفكّراً وليس مُقلّداً بالنحو الذي عليه بعض الحيوانات الأليفة.

وبالتالي فأهمّية العلوم الإنسانية تنشأ من أهمّية الإنسان نفسه، ومن الواضح جدّاً بأنَّ العلوم الإلهية والشرعية لم تتعاط مع الإنسان على أنه أرض

خصبة تزرع فيها ما تشاء، وإنما تعاطت معه على أنه وجود مُريد حُرّ ومُفكّر مُتدبّر، له نتاجه وعطاؤه، وله أهدافه وغاياته.

من هنا تتّضح لنا بعض ملامح أهمّية المُعطى الإنساني في تحديد ملامح قراءة النصّ الديني، وبالتالي فإنَّ القراءة الموضوعية للنصّ ينبغي أن لا تنفكّ عن مُعطيات العلوم الإنسانية.

وقد عرفت بأنَّ العلوم الإنسانية بمعناها العامّ عديدة سوف نقف عند جملة منها ـ التي منها وفق ما نراه ونُرجّحه العرفان النظري والعملي معاً، فإنَّ العرفان، كما سيأتي، محوره الحقيقي هو الإنسان الكامل، وهذا المعنى هو الغاية القصوى التي تسير باتّجاهها جميع العلوم الإنسانية ـ لنكون على مقربة من مدخلّيتها في قراءة النصّ الديني عموماً والقرآني خصوصاً.

الأوّل: علوم اللغة العربية

مرّت بنا إشارات محدودة في السطور الأُولى من هذه الدراسة إلى مدخلية علوم اللغة العربية في فهم النصّ القرآني، وقد ارتأينا هنا تأكيد ذلك، فمن الواضح جدّاً أنَّ جميع العلوم الدينية مادامت مادّتها الأُولى القرآن والسنّة الشريفة فإنه لا غنى لها عن علوم اللغة العربية، وسوف يأتينا تطبيق عملي ذو مساحة كبيرة في هذه الدراسة لمدخلية اللغة في ذلك، وذلك عندما نصل معاً إلى التفسير المفرداتي لآية الكرسي[1].

وحيث إننا سوف نقف بصورة عملية على مدخلية اللغة في قراءة المفردة القرآنية فإننا سوف نكتفي بهذه الإشارة لننتقل إلى مفردة أُخرى من مفردات العلوم الإنسانية.

---

(١) سوف يأتي هذا البحث في الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا الكتاب، بصورة تفصيلية يتّضح من خلالها حجم مدخلية اللغة في فهم مفردات النصّ القرآني.

الثاني: المصنّفات التأريخية.

من الواضح جدّاً بأنَّ القرآن الكريم قد تضمَّن مشاهد قصصية وتأريخية كثيرة جدّاً، وما قصص الأنبياء والأُمم السالفة إلا نموذج حيٌّ ناطق بالبعد التأريخي الذي سجَّله لنا القرآن الكريم، ومن الواضح أنَّ القرآن ليس كتاباً تأريخياً يهتمّ بذكر التفاصيل، لأنَّ الهدف القرآني يتلخَّص بعنصر الوعظ والهداية وليس رصد جميع التفاصيل، من هنا مسَّت الحاجة إلى حفظ وتدوين تلك التفاصيل التي تُساعد إلى حدٍّ ما على توفير أو تقريب القرائن الحالية، فإنَّ ترجمة أفراد القصص القرآني يجعلنا على مقربة أكبر من أجواء النصّ، وبالتالي سوف تكون المصادر التأريخية، ومن جملتها مصنَّفات قصص الأنبياء، وسائل تقريبية لزوايا خفيّة لم يُفصح عنها النصّ القرآني، ولا شكَّ بأنها سوف تُساعدنا في الحصول على تصوّرات أفضل تُقلّل من نسبة الاحتمالات وترفع من نسبة التشخيص، ولا شكَّ بأنَّ التفسير الصحيح فرع حصول تصوّرات كاملة ورؤية واضحة مُسبقة حول تفصيلات مورد التفسير، وهذه الإضاءات الضرورية حول النصّ قد مُورست من قبل المعصوم عليه السلام نفسه، حيث يُسأل في أكثر من مورد عن السرّ في بعض تصرّفات الأنبياء عليهم السلام أو غيرهم ممَّن تعرّض لهم القرآن الكريم، فنجده عليه السلام يسرد للسائل بعض التفاصيل التي لم يُسجِّلها القرآن الكريم، والشواهد على ذلك كثيرة، صارت فيما بعد مصدراً مهمّاً لكتب قصص الأنبياء عليهم السلام، وبمراجعة يسيرة لفصولها ستجد الشواهد على ذلك تترى، حيث تحكي لنا التفاصيل على لسانهم عليهم السلام، مع بيان جملة من الأخطاء التي قد تُذكر في الكتب الأُخرى المنسوبة للسماء.

ثم إنَّ هنالك نصوصاً قرآنية يعسر تصوّر المراد منها بدون التزوّد بالخلفيات التأريخية، من قبيل قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ**

الَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلِّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً لِّيُوَاطِؤُواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللهُ فَيُحِلُّواْ مَا حَرَّمَ اللهُ...﴾ (التوبة : ٣٧)، حيث يتعذّر علينا الوصول إلى المعنى الدقيق لكلمة (النَّسِيء)، وسرّ كونه زيادة في الكفر، وهنا يُسعفنا التأريخ من خلال تسليطه الضوء على الواقع الذي كان عليه عرب الجاهلية في تعاطيهم مع الأشهر الحرم (رجب، ذي القعدة، ذي الحجّة، محرَّم)، بنحو العدد لا التشخيص، حيث يلتزمون بأربعة أشهر مختلفة، منها من أشهر الحرم، ومنها من أشهر الحلّ، فيُعوّضون بأشهر الحلّ ما فاتهم من الأشهر الحرم الأصلية، أي: يقترضون شهراً ثمَّ يفون ذلك بشهر آخر عوضاً عنه، وهذا هو النسيء، ولكونهم في الأصل كفّاراً فإنَّ التبديل بأشهر الله الحُرم يكون زيادة في الكفر.

علماً بأنَّ هنالك الكثير من القرائن الحالية لم تُحفظ لنا لولا رصدها من بعض الصحابة وتدوينها، وبالتالي فإنَّ هذه المصادر التأريخية تمثّل ثروة هائلة يستجلي من خلالها المفسّر المُحقّق تفاصيل الموضوع وتشخيص الموقف، فقوله تعالى: **﴿إِذْ جَاؤُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتْ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللهِ الظُّنُونَا﴾ (الأحزاب: ١٠)**، يعسر علينا فهمه بشكل دقيق دون الوقوف على تفاصيل الموضوع وخلفياته، وبالتالي يثبت لدينا أنَّ الوقوف على المصادر التأريخية يُعتبر ضرورة تفسيرية في مجموعة غير قليلة من النصوص القرآنية، وبدونها سوف تبقى الصورة مبهمة، وهذا الإبهام سوف يُفقد العملية التفسيرية من محتواها.

جدير بالذكر أنَّ مصادرية المصنّفات التأريخية تخضع لمجموعة شروط وضوابط من أهمّها التحقّق من وثاقة الراوي والمروي، ومن المؤسف جدّاً أن تأريخنا الإسلامي قد وقع فيه دسّ وزيف كبيران جدّاً، وهذا ما يُعقّد المُهمّة كثيراً على المُفسّر، ولكن المصنّفات التفسيرية – لحسن الحظّ– لم تنحصر بجهة وخط معيَّن، حيث بالإمكان الوصول إلى نسبة معتدٍّ بها من التدوينات التي

يُمكن اعتمادها، ولو من باب تجميع القرائن، من قبيل ملاءمة الأحداث المرويّة لمناخات النصّ، وانسجامها مع مُسلَّمات العقل وظواهر القرآن والسنّة، وقريبة من التوقّعات الأوّلية للحدث، وغير ذلك من القرائن التي قد تُبرزها الحوادث المروية، من قبيل الأحداث التي تحمل في رحمها مقتضيات التدليس والتحريف نتيجة الظروف السياسية الحاكمة والمُتبنّيات العقدية التي يعسر على راويها التزام الموضوعية، وهذا أمر لا يخلو من الصعوبة كما هو واضح، لاسيَّما في القضايا التأريخية المعقّدة أو القضايا التي تحكي الفتن العمياء التي أصابت الأُمّة في حياة الرسول صلى الله عليه وآله وبعدها.

الثالث: الحكمة الإلهية (الفلسفة)

الفلسفة هي فنّ عقلي محض يهدف للوصول إلى اتّزان معرفي تامّ، ولكنه اتّزان محدود على صعيد العقل، وأما القرآن الكريم فيرمي لتحصيل ذلك الاتّزان ولكنه لا يكتفي به، حيث يردفه بالاتّزان النفسي، الذي يُطلق عليه الطمأنينة.

وأرباب الاتّزان المعرفي الفلسفي حاولوا من خلاله تفسير هذا العالم المرئي المليء بشيء لا يُمكن تجاوزه ونكرانه وهو الوجود، وبالتالي فمقولة الوجود هي الأُسّ الذي تقف عليه الفلسفة، ومن خلال هذه المقولة تُحاول أن تُحدّد الفلسفة - بجميع مشاربها وأذواقها- موقع الإنسان من ذلك والخلفية (العلّة) التي تقف وراءه.

وإذا لا حظنا النصوص الدينية عموماً والقرآنية خصوصاً نجدها تتحرّك بهذا الاتّجاه أيضاً، كقوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ (**الأعراف: ١٨٥**)، وقوله تعالى: ﴿**فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ**﴾ (**الطارق: ٥**)، يُريد الإنسان أن يفهم كيف أتى لهذا العالم، ولِمَ يرى نفسه تنشدّ إلى عوالم أُخرى

علوية؟ فيُشير لذلك قوله تعالى: ﴿**أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً**﴾ (مريم: ٦٧)، وهكذا نجد في عشرات النصوص القرآنية استجابة حقيقية لِما يعتمل في داخل الإنسان.

نعم إنَّ النصوص القرآنية قدَّمت إجابات حقيقية فاعلة في الوجود الإنساني، ولم تكتف بالإجابات الصورية المُفرَغة من المحتوى الحقيقي والهدف السامي المتمثّل بتحديد المسؤولية تجاه ذلك، وهذا بخلاف ما عليه الحال في المعطى الفلسفي، فإنه قاصر تماماً عن رسم الدور الفعلي للإنسان وتحديد مسؤوليته، ومن هنا يتّضح لنا حجم التوهّم الذي وقع فيه بعض الأعلام ممَّن ساوى بين البرهان والقرآن والعرفان.

من هنا نقول بأنَّ الهدف واحد ومُشترك وإن اختلف التعبير عنه، وحيث إنَّ المُفسِّر بصدد فهم النصّ القرآني فإنه بحاجة ماسّة للوقوف عند هذا البعد المعرفي الإنساني، بل إنَّ التأمّلات الفلسفية رافد حقيقي لسبر غور الكثير من النصوص القرآنية التي عن الوجود وعلّته، وعن تشكيلات الحياة والمصير الذي ستنتهي إليه.

إذن هنالك حاجة حقيقية وماسّة للرؤى الفلسفية وتأمّلاتها الجادّة لتكون رافداً حقيقياً ونافذة معرفية نقرأ من خلالها أبعاداً خفيّة في النصّ القرآني لا يسعنا ونحن في معزل عن العصمة أن نلجها أو نسبر غورها.

ولكن ينبغي التنبيه إلى أنَّ هذه الدعوة لقراءة الفلسفة، وإن كنّا نميل إلى تعميمها لجميع الفلسفات بجميع مشاربها وأذواقها، الإلهية والمادّية معاً، إلا أننا مع رافدية ما يصحّ منها، بمعنى أنَّ النتاج الإنساني على صعيد الفلسفة تُقبَل رافديته في قراءة النصّ القرآني في صورة كونه يعتقد بنصّيته وألوهيته، وماعدا ذلك فهو تشكيك في الحُجَّة البالغة، فلا يُؤخذ به.

الرابع: العرفان النظري والعملي

مفردة العرفان من "المعرفة"، والمعرفة هنا لا يُراد بها العلم الاصطلاحي المركّب، لأنَّ هذا العلم عادةً ما يكون مسبوقاً بالجهل، وأما المعرفة فمسبوقة بالنسيان، وقد مرَّ بنا قوله تعالى: ﴿**أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً**﴾ (مريم: ٦٧) المُشير إلى هذا المعنى الذي سبق أن تعرّضنا له في دراسات تخصّصية أُخرى تتعلَّق بمعرفة الله تعالى[١].

والعرفان وإن كان الشائع منه البعد العملي (السلوكي)، إلا أنَّ ذلك لا يعني انحصاره فيه، بل لا يعني أولويّته على بعده الأوّل، وهو العرفان النظري، ولذلك فإنَّ الجانب النظري منه يمثّل حقيقة المعرفة الأُولى، أو متن العرفان الحقيقي، وإنَّ الجانب العملي منه يمثّل تطبيقات ذلك، أو الحاشية التي من خلالها يتّضح أنَّ السالك قد وقف على النظري منه أم لا.

ولعلّ هذا هو الذي يُفسِّر لنا ما يُسمّى في اصطلاحاتهم بالشطحات أو الشطحيات[٢]، فإنها - وفقاً لما تقدّم - تكشف عن قصور سابق يعود إلى أصل الجانب النظري منه؛ وسوف نُحاول التعريف بالبعدين معاً، ثم الإشارة إلى مدخلية ذلك في فهم النصّ القرآني.

---

(١) انظر: معرفة الله: ج١، ص١٦٩، الفصل الثاني.

(٢) الشطح: عبارة عن كلمة عليها رعونة ودعوى، نادراً ما توجد من المحقّقين. انظر: رسائل ابن عربي: ص٤٠٨.

وفي ذلك يقول أيضاً:

الشطح دعوى في النفوس بطبعها ... لبقيّة فيها من آثار الهوى

هذا إذا شَطَحَتْ بقول صادقٍ ... من غير أمرٍ عند أرباب النُّهى

انظر: الفتوحات المكّيّة للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ضبطه وصحّحه أحمد شمس الدين: ج٤، ص٢٤، الباب ١٩٥.

المراد بالعرفان النظري

العرفان النظري: هو فرع من فروع المعرفة الإنسانية تحاول أن تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه وتجلّياته ومراتبه. بعبارة أُخرى: إنَّ العرفان النظري هو بصدد إعطاء رؤية كونية عن المحاور الأساسية في عالم الوجود، وهي «الله» و«الإنسان» و«العالم»، ولكنَّ العارف يستند في تأسيس هذه الرؤية على المكاشفة والشهود، ومن هنا فإنّ العرفان النظري هو علم له موضوع ومبادئ ومسائل كأيٍّ لون من ألوان المعرفة الأُخرى[(١)].

وعلى أيّ حال، فإذا ما كان مُتعلّق المعرفة هو الله تعالى وأسماءه وصفاته فإنَّ العارف والعرفان سوف يأخذ معناه الاصطلاحي في بُعده الأولي، وقد جاء في اصطلاحات الصوفيّة: (العارف: من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله، فالمعرفة حال تحدث من شهوده)[(٢)].

ويُمكن تلخيص جميع مسائل العرفان النظري بمحورين أساسيين، هما:

١. معرفة التوحيد الحقيقي.

٢. معرفة المُوحِّد الحقيقي (الإنسان الكامل).

ومن الواضح بأنَّ هذا المطلب قرآني محض، فإنَّ ثلث القرآن الكريم جاء بالتوحيد، وقد أوجز الله تعالى هذا الثلث بعد تفصيله في سورة الإخلاص (التوحيد)، ولعلّ هذا السبب في كون سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن الكريم، أي: تعدل ذلك الثلث التوحيدي، والله العالم.

فإذا ما تأكّد لنا كون العرفان النظري يُكرِّس مسائله جميعاً في التوحيد والمُوحّد، فلا ريب بأنَّ لهذه المعرفة مدخلية كبيرة في نضج الرؤية التفسيرية

---

(١) انظر: دروس في الحكمة المتعالية، للسيد كمال الحيدري: ج١، ص٥٥.

(٢) اصطلاحات الصوفيّة: ص٥٢.

والتأويلية معاً لدى من يطلب فَهم القرآن الكريم، ولعلَّ الذين اهتمّوا بمجال العرفان النظري قد خرجوا عن الأُطر التقليدية للتفسير، وتخلَّصوا من الاجترارات المُفضية إلى ضياع الهدف الحقيقي للتفسير، وغياب شخصية المُفسِّر.

ولا يخفى بأنَّ هنالك محاولات جادّة لعرض النصّ القرآني برؤية عرفانية، تستحقّ منّا الاهتمام والعناية، ولكنها تحتاج إلى قراءة موضوعية ونقد بنّاء.

فإنَّ النتاج العرفاني في بعده النظري ما لم يصل إلى مرتبة القطع أو الاطمئنان فلا اعتبار به أبداً، لأنه ليس حجّة بنفسه، فتكون قرينية نتاج العرفان النظري مقيّدة بالقطع أو الاطمئنان بها، وهذا أمر يرجع إلى نوع الدليل المُعتمد.

وينبغي أن يُعلم بأنَّ العرفاء (نظراً) عادةً ما يرون نتاجهم فوق نتاج الفلسفة، وقد وقع بينهما صراع مرير واتّهامات غير مناسبة لا يسعنا الوقوف عندها، ولكنّا قد تعرَّضنا لها في دراساتنا العليا في العرفان النظري(١).

المراد بالعرفان العملي

وهو الذي يتعهَّد تفسير وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي بقدم المجاهدة والتصفية والتزكية، وغايته وصول العارف السالك إلى مقام من لا يرى في الوجود غير الله تعالى(٢)، فيكون مُتحقِّقاً بقوله تعالى: ﴿وَلله المَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ الله إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ **(البقرة: ١١٥)**، وقائماً بمقام قرب النوافل المُشار إليه في الحديث القدسي المرويّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله: (... **وإنه** - أي: العبد- **ليتقرَّب إليَّ بالنوافل**

---

(١) تعرَّض سيّدنا الأُستاذ للخلافات المعرفية والاتّهامات بالقصور بين الفلاسفة والعرفاء في الدورة الأُولى من شرحه لكتاب: (تمهيد القواعد) لابن تركة، وقد كانت تلك مادّة خصبة لعرض رؤيته في تعدّد القراءات، نرجو أن يُوفّق بعض تلامذته لتحريرها في رسالة خاصّة أو ضمن أصل الدراسة في كتاب التمهيد.

(٢) انظر: دروس في الحكمة المتعالية: ج١، ص٦٥.

حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته...)[١]، فإذا كان السمع إلهياً فإنّه لا يسمع إلاّ الحقّ، وإذا كان البصر إلهياً فإنّه لا يرى إلاّ الحقّ، وإذا كان اللسان إلهياً فإنّه لا ينطق إلاّ بالحقّ، وإذا كانت اليد إلهيةً فإنّها لا تبطش إلاّ بالحقّ، فيكون هذا العبد إلهياً في كلّ حركاته وسكناته[٢]، ويصير مصداقاً للحديث: (**إنَّ المؤمن ينظر بنور الله**)[٣]، وهنالك مقامات ومنازل أُخرى أكثر رُقيّاً تتوق نفس العبد العارف إليها، يتحرَّك باتّجاهها لا طمعاً بالمقام وإنما طمعاً منه بالخروج من دائرة التقصير، وليكون بسعيه عبداً شكوراً، فالشكر من مراتبه العليا طلب المعارف الإلهية وتحصيلها، ومن تلك المقامات الرفيعة مقام قرب الفرائض، ومقام جمع الجمع، ومقام أحدية الجمع[٤]، وطريقه الوحيد لذلك هو الشهود والإشراق اللذان لا يأتيان إلا بعد رحلة طولية ومُضنية من المُجاهدات الروحية والتزكية والتطهير القلبي والمراقبة الشديدة.

جدير بالذكر أنَّ ما يسعى إليه العارف من خلال الكشف والشهود والإشراق هو الوصول إلى الحقائق والتمكّن من العلوم الظاهرة والباطنة؛ لذلك فهو يقول: إنّ ما يُدركه العالم والحكيم والفيلسوف بالعقل والمنطق والاستدلال يراه العارف من خلال الإشراق[٥]، وفي ضوء ما له من المقامات المعنوية.

فإذا ما انتهى العارف إلى أيّ المقامات الآنفة الذكر فإنه سوف يكون محلاً

---

(١) الأصول من الكافي: ج٢، ص٣٥٢، ح ٧.

(٢) دروس في الحكمة المتعالية: ج ١ ص ٦٦.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام، للشيخ الصدوق: ج١، ص٦١، ح٢٥٠.

(٤) للوقوف على هذه المقامات الثلاثة يُراجع كتاب: (من الخلق إلى الحق)، للسيد الحيدري: ص٥٢، وص١١٠ وأيضاً: معرفة الله: ج١، ص١٦٤.

(٥) مقدّمات تأسيسيّة في التصوّف والعرفان، ضياء الدين سجّادي: ص١٤.

ومُستودعاً لكثير من الأسرار الإلهية، وسيكون الأقرب إلى روح النصّ، فيلتفت إلى النُّكات الدقيقة، والمعاني الرقيقة التي لا يصمد لها إلا من طهُر قلبُه، وعليه فإنّ السلوك الصحيح الذي عماده الرياضات الشرعية - لا المُبتدعة- طريق حقّيٌّ لنيل المعارف القرآنية، وبحسب المقام الذي يكون عليه العارف تكون معرفته.

ونحسب بأنَّ التدبّر القرآني في القرآن الكريم هو خلاصة ما يُريد الوصول إليه السالك في سيره، فإنَّ القرآن - كما تقدّم- قد تجلَّى الله تعالى فيه بكماله وجماله وجلاله، ولكنَّه تجلٍّ تحتاج مُعاينته إلى قلوب طاهرة مُبصرة.

البينونة بين العرفان والتصوّف

كنّا قد تعرّضنا تفصيلاً إلى موضوعة التصوّف في دراسات سابقة[1]، وهنا نودّ الإشارة إلى الخلط الكبير الذي وقع فيه الكثير من الأعلام والكُتّاب في هذا المجال، حيث لم يُفرّقوا كثيراً بين المفردتين: (العرفان والتصوّف)، وحيث إننا نُطالع كثيراً من النقودات الروائية لموضوعة التصوّف، فقد انصرف ذلك تلقائياً إلى مقولة العرفان؛ نتيجة الخلط وعدم بيان البينونة بينهما، مع أننا نجد أيضاً تعابير صحيحة وصريحة في عدّة روايات معتبرة إلى مكانة العرفان، وبهذا العنوان لا غير.

ومن الواضح بأنَّ صورة الخلط تشتدّ بين التصوّف والعرفان العملي، نظراً لكونهما معاً يعنيان بالتزكية وتطهير النفس والسلوك إلى الله تعالى بواسطة الرياضات المختلفة، ولكنَّ هذا الاقتراب لا يُسوّغ لنا القول بالترادف بينهما، وعليه فقد مسَّت الحاجة إلى بيان الفرق بينهما، فلعلّ هنالك من يقول بأنَّ العرفان في بعده النظري يفترق عن التصوّف، وأما في بعده العملي فهو عينه، وهذا الفهم مُبتنٍ على المسامحة، فإنَّ النقودات الروائية للتصوّف إنما عنت

---

(١) انظر: العرفان الشيعي، من أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ خليل رزق.

الجانب العملي، فتكون ماسّة أيضاً للعرفان العملي في صورة الترادف، مع أننا نُلاحظ في بعض الروايات صورة إيجابية للعرفان، ولا ريب بأنها تعني الجانب العملي منه، وهذا الجانب العملي لا ينحصر بالعبادة والأوراد والرياضات والمجاهدات الروحية والبدنية، وإنما يشمل مسألة التفكّر والتدبّر.

والخلاصة التي نبغي الوصول إليها هي أنَّ الذمَّ الروائي إنما عنى السلوكيات والرياضات غير الشرعية والتي كانت تلتصق آنذاك بالتصوّف، حيث حاول البعض منهم أن يشقّ له طريقاً خاصّاً به لا يمتّ إلى القرآن والسنّة الشريفة بصلة، فجعل له أوراداً خاصّة وعبادات خاصّة ليس لها أثر شرعي واضح، في حين إنّ العرفان العملي إنما يبتني على ما صحّ من الراويات في هذا المجال، وما وصلنا من السيرة العملية تدويناً أو مُشافهة من سيرة الرسول صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام، وما دون ذلك فغير مأمون الجانب، ودون إثباته خرط القتاد.

وعلى أيّ حال، فإن أُريد بالتصوّف عدم الخروج عن الرياضات الشرعية فذلك هو العرفان العملي الذي يُمكن الالتزام به جملة وتفصيلاً، ولكنه التزام كبروي، كما هو واضح، فإنَّ الصغريات، وهي محلّ الخلاف والاختلاف بين أدعياء هذا الطريق، قضية مصداقية قد تصدق مرةً وتكذب ألفاً، ولذلك لا ينبغي للمؤمن أن يغترّ ببعض المظاهر، فإنَّ الشيطان الرجيم قد توعّدنا من قبل فـ ﴿**قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ **(الأعراف: ١٦)**، وعليه فإنَّ ما يعنينا في المقام هو أنَّ للعرفان بقسميه علاقة وثيقة بقراءة النصّ القرآني، وأما التصوّف بمعناه السلبي فإنه مجرّد تمحّلات، وطريق مظلم: ﴿**لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ**﴾ **(الغاشية: ٧)**، أو: ﴿**...كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾ **(النور: ٣٩)**، ولهذه النكتة مدخلية في تسمية كتابنا بـ: (العرفان الشيعي)، ولم نسمّه بـ: (التصوّف الشيعي).

الطهارة والإيمان سُلَّمان معرفيان

من الواضح بأنَّ هنالك سُبلاً للسالك والمُريد يتوسَّل بها لنيل مقاصده الكمالية، وهي ما تُسمَّى بمسالك السالكين، وهي على اختلاف مراتبها تدور حول محور واحد، وهو الطهارة بمراتبها الثلاث، وهي:

الأولى: طهارة البدن، وهي البُعد الظاهري.

الثانية: طهارة القلب من وجود الأغيار، وذلك بقطع وشائجها والولاء لها، وهي البعد الباطني الأوّل، الذي يمثّل السقف الأوّل من التوحيد.

الثالثة: طهارة القلب من التفكّر بالأغيار، وذلك بالحضور الدائم في ساحة قُدسه، حيث تبطل حكاية كلّ موجود عن نفسه، وتنحصر حكايتهم عنه سبحانه، وهو مقام: ﴿**وَللهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ **(البقرة: ١١٥)**، ومصداقه ما كان عليه إمام المُوحّدين علي عليه السلام حيث يقول: **(ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه)**[١]، وهو المقام الأرفع في التوحيد بمراتبه الثلاث، الذاتي والصفاتي والأفعالي، لا يناله إلا من أوصد أبواب حاكمية عالم المادّة مُطلقاً.

إذا اتّضح ذلك فاعلم بأنَّ الطهارتين الأُولى والثانية ليستا مقاماً معنوياً فحسب، وإنما هما مقامان معرفيان، وبالتالي فإنهما سُلَّمان معرفيان حقيقيان، وإذا كانا كذلك فإنه يتّضح لنا مدخليتهما في قراءة النصّ القرآني، ولذلك نحن نُؤكّد كثيراً أنَّ شخصية المُفسّر يجب أن تتّصف بالطهارة المعنوية ذات الأثر المعرفي، ولو على القدر المُتيقَّن من الطهارة الثانية، أعني: طهارة القلب من وجود الأغيار، فذلك أمر يختصر عليه الطريق، ويفتح أمامه نوافذ جمّة لأسرار القرآن الكريم، وهي النافذة الحقَّة للكون.

---

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية: ص٢٢.

بقي أن نُنبّه إلى أنَّ مراتب الطهارة الواقعية على المستوى الثاني والثالث الإيمان الصحيح والحقيقي، أما الصحّة فعمادها العقيدة الحقَّة، وأما الحقيقة فيُراد بها الإخلاص، وبالتالي فإنَّ الصحّة تُعبِّر عن مستوى معرفي أوّل، والإخلاص يُعبِّر عن مستوى معرفي أشرف وأرفع من الأوّل، وهذان المُستويان مقدّمتان ضروريتان للطهارة الثانية، والكلّ بمجموعه مقدّمة للطهارة الثالثة. ولعلّ هنالك إشارة إلى هذه الطولية في قوله تعالى: ﴿...**يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾ (**المجادلة: ١١**)، فالذين أُتوا العلم درجات هم أرفع من الذين آمنوا فحسب، لأنهم جمعوا بين الإيمان والعلم، وإنما رفع الله تعالى العلماء درجات بعد أن نالوا العلم بقدم الإيمان.

فتحصَّل لدينا بأنَّ الإيمان بصحّته وحقيقته والطهارة ببُعديها الثاني والثالث مراتب معرفية تنهض بالقارئ إلى مُستويات تعجز عن تحصيلها العلوم الحصولية كافّةً، فإنَّ الكثير من الأخطاء التفسيرية فضلاً عن التأويلية منشؤها القصور في تلك الميادين الأربعة، فإذا ما أراد القارئ المُتخصِّص بلوغ تلك المراتب الرفيعة فعليه بمواكبة هذه الميادين المعرفية تحصيلاً وتحقيقاً، ولذلك شواهد مُعتدٌّ بها، شمخت في جُلّ تلك الميادين الأربعة[1].

---

(١) في جميع المُدوَّنات التفسيرية لم أعثر على شاهد مُعتدّ به غير العلامة الفذ السيد محمد حسين الطباطبائي قدّس سرّه، الذي يصدق في حقّه أنه أنسى السابقين وأتعب اللاحقين، وقد نقل لي أحد أساتذتنا الأكابر بأنَّ السيد الإمام الخميني قدّس سرّه لم يكتب في جميع مراسلاته ومُكاتباته لقب: (آية الله) إلا للسيد الطباطبائي، وقيل بأنَّ السرَّ في ذلك يعود إلى أنه قدّس سرّه يرى بأنَّ هذا اللقب إنما يستحقّه من كمُل عقله وطهُر قلبه، ولعلّه أراد أن يُؤكّد لنا أهمية تحصيل الطهارة، لا أن يحصر اللقب بذلك، لأنَّ الحصر بذلك تُخالف للسيرة العُلمائية التي تُطلق هذا العنوان على من بلغ رتبة الاجتهاد في الفقه.

فهم القرآن والعلم التنويري (الكسبي)

إنَّ مُعظم العلوم الكسبية، وفق ما تقدّم وما سيأتي، تُشكّل حلقة مهمّة في بناء شخصية المُفسّر للقرآن الكريم، وكلّما اتّسعت دائرته المعرفية كان أقرب إلى معاني النصّ وأهدافه القريبة، ولكنه طريق لا يخرج عن كونه يُري الطريق لصاحبه دون أن يضمن له التحقُّق بالمعارف القرآنية، ومن ثمَّ فهذه المعرفة البرهانية الصورية لا تمنحه فرصة الارتقاء الحقيقي، فإنَّ الصور الذهنية تقتضي التحرّك باتّجاهها خارجاً ولكنها لا تُوجب ذلك، وبالتالي فإنَّ الهدف الغائي سيكون بمنأىً عنه.

ما نُريد قوله حصراً هو أنَّ جميع العلوم الكسبية التي يحتاجها المُفسِّر تبقى أسيرة نفسها، ممَّا يعني أنَّ المستويات العُليا للنصّ القرآني سوف تبقى بعيدة المنال عن المُتوسّل بالعلوم الكسبية، وقد عرفت في السطور الأُولى من هذه الدراسة بأنَّ القرآن الكريم على مراتب أربع: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق، وأنَّ القدر المُتيقَّن: أنَّ المرتبة الثالثة والرابعة بعيدتا المنال عن القارئ المُتخصّص، وأما الثانية فمشكوكة التحصيل أيضاً، وأما الأُولى فهي مجاله الفعلي إن ألمَّ بها وبجميع شروطها، وهي على تحصيلها لا تعدو عن كونها مرتبة العوامّ، فقد ورد في الحديث أنَّ العبارة للعوامّ[1]. فإذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك، فما الذي يُمكن عمله لنيل تلك المراتب الثلاث، أو على الأقل الخروج من دائرة العبارة والعوامّ إلى دائرة الإشارة والخواصّ ثمَّ اللطائف والأولياء؟

لا شكَّ أنك عرفت الإجابة الإجمالية من خلال ما تقدّم في موضوعة العرفان وتفريعاته، ولكننا نحتاج إلى توضيح أكثر لنقترب أكثر من النظرية

---

(١) انظر الحديث في: بحار الأنوار: ج٨٩، ص٢٠، ح١٨، وقد تقدّم في الفصل الأوّل من الباب الأوّل، تحت عنوان: (التفسير الإشاري).

الصحيحة في مجال فهم القرآن الكريم، تفسيراً وتأويلاً، وهذا ما سنقف عنده بإيجاز في الموضوعة التالية التي أسميناها بالعلم النوري في قبال العلم الكسبي التنويري.

التفسير والعلم النوري (الحضوري واللدني)

ورد في بعض النصوص الروائية عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: (**ليس العلم بكثرة التعلّم، وإنما هو نور يقذفه الله تعالى في قلب من يريد الله أن يهديه**)[(١)]، وعن رسول الله صلى الله عليه وآله قوله: (**علم الباطن سرّ من أسرار الله عزَّ وجل، وحكم من حكم الله، يقذفه في قلوب من شاء من عباده**)[(٢)].

إنَّ هذين الحديثين يُؤكّدان ثلاث حقائق مهمّة، وهي:

الحقيقة الأولى: أنَّ هنالك علماً باطنياً في قبال الظاهر، والظاهر هو الكسبي، والباطن هو الحضوري واللدني.

الحقيقة الثانية: أنَّ هذا العلم الحضوري واللدني سرّ من أسرار الله ونور من أنواره.

الحقيقة الثالثة: أنَّ هذا العلم النوري يقذفه الله تعالى في قلب من يشاء.

وقد تقدَّم عندنا أنَّ هنالك مرتبتين أو ثلاث من مراتب القرآن، يقصر عن نيلها العلم الحصولي، وأنه لابدَّ من علم نوري، وما كنّا نعنيه بالعلم النوري هو ما جاء في الحديثين الشريفين، وبالتالي لابدّ لنا من السير باتّجاه تحصيل هذا العلم النوري، الذي من صفاته الأُولى والمهمّة جدّاً هو أنه علم تحقُّقي لا تحقيقي، ولذلك عبّر الحديث عنه بأنه نور يُقذف في القلب، ومن الواضح بأنَّ القلب ليس محلاً للعلوم الحصولية، ولكن الأمر الأهمّ هو أن

---

(١) منية المريد، للشهيد الثاني: ص١٦٧.

(٢) كنز العمال: ج١٠، ص١٥٩، ح٢٨٨٢٠.

نصل إلى إجابات تملأ الوجدان عن السؤالين التاليين:

الأوّل: ما هي حقيقة هذا العلم؟

الثاني: كيف السبيل إلى هذا العلم؟

ولنبدأ بالثاني أوّلاً، وهو الأهمّ منهما، فإنَّ تحصيله قد اتّضحت لنا بعض معالمه من بحوثنا المُختصرة في المقام حول العرفان، ويُمكن مراجعة جملة من دراساتنا السابقة في هذا المجال[1]، وأما الأوّل، وهو المهمّ منهما، فإنَّ تصويره تارة يكون بالصورة الذهنية التحقيقية، وهي بقدر ما تُقرِّب من جهة فإنها تُبعّد من جهات أُخرى، وتارة يكون بواسطة المُعاينة والتحقّق، وهذا أمر يعسر التوسّل به في الكتب التدوينية لأنه ينتمي إلى الكتب التكوينية، ومن وُصِفَ له الشهد ليس كمن ذاقه.

أما الصورة الذهنية التحقيقية، فإنَّ ذلك الوجود النوري للعلم المُستودع في القلوب المؤمنة هو أنه تعبير فعلي عن كماله ومقامه المعرفي الذي انتهى عنده، فمعنى قذْف العلم في قلبه هو استقرار العارف في مقامه المعرفي الذي توصّل له بالمجاهدة والتفكر والتدبّر.

بعبارة أُخرى: هو تأطّر مجاهدات العارف (العلمية والعملية) بإطار المقام المعنوي، والإطار هو تعبير آخر عن التثبيت والتثبّت، بعد أن أكمل رسوم المقام.

ولعلنا نُوفَّق في دراسات تفصيلية أُخرى للوقوف عند هذه الحقيقة النورية، وكيفية قذفها في القلب، مع بيان طبيعة ذلك القلب الذي صار مُستودعاً للعلم النوري واللدني.

وكيف كان، فما نودّ الخلوص له هو أنَّ فهم القرآن الكريم في بعديه

---

(١) يُمكن الرجوع في ذلك إلى كتابيه: (معرفة الله) و(العرفان الشيعي)، ففيهما إجابات تقريبية لذلك، وهنالك بعض الإشارات لذلك في معظم كتبه الأخلاقية والعرفانية.

التفسيري والتأويلي يتوقّف كثيراً على معطيات العلم النوري، وكقـدر مُتـيقَّن هو أنَّ معظم الأسرار القرآنية لا تُنال إلا بالمُعطى النوري، وسوف تكـون لنـا هنالك وقفات أُخرى عند هذه الحقيقة عندما نصل إلى تـأويلات هـذه الآيـة الكريمة.

المصدر السابع: التجارب العلمية

نخصّ منها ما يتعلَّق بالإعجاز، فالإعجـاز البلاغـي إنـما يثبـت في حـقّ الناطقين باللغة العربية، وما سواهم إنما نُقل لهم القـرآن بـالمعنى، فيحتـاجون بذل الجهد لفهم نكات الإعجاز البلاغية، وهذا أمر عسير ليس لهم فحـسب، بل للناطقين بالعربية أيضاً، أعني غير المتخصّصين بفنون القرآن واللغة.

وعليه فقد مسَّت الحاجة إلى الاهتمام بمـوارد الإعجـاز الأُخـرى، ولعـلَّ الأبرز فيها ما يتعلَّق بالإعجاز العلمي، أي مُتابعة المعطيات العلمية الحديثـة، القطعية أو ما هي قريبة منها وتلمّس ذلك في النصوص القرآنية، دون الوقوع في التمحّلات وتحميل النصّ ما لا يحتمل، وهو ما نُسمّيه بلوي عنق النصّ، أو بالقصدية، وقد عرفت أن هذا النوع من قراءة النصّ يمثّل اتّجاهـاً ولا يـدخل في المناهج التفسيرية، كما أنَّ إبراز المعطى العلمي في نـصّ قـرآني لا ينبغـي أن يكون على نحو القطع والجزم، وإنما عـلى نحـو الإشـارة والاحـتمال، وذلـك لاحتمال بطلان النظرية العلمية فيما بعد.

نعم، لا بأس بالقطع في الأُمور الحتمية التي لا تقبل الخطأ ككروية الأرض أو بيضويتها وحركتها ودورانها وجاذبيتها، وما شابه، ولـذلك فـنحن نلتـزم بالمعطى العلمي وإثبات إعجازه في القرآن، ولكن بالشروط الآنفة الذكر.

إذن التجارب العلمية الموثّقة يُمكن الاستفادة منها في كـشف اللثـام عـن بعض أسرار القرآن الكريم، ولا ريب بأنَّ الإعجاز العلمي للقرآن الكـريم لا

يتوقّف عند مجرّد إبراز النكتة الإعجازية فيه، وإنما هو طريق حقيقي وصحيح لكشف جملة من غيبيات القرآن، ولعلنا سنشهد بروزاً أكبر وأكثر لنكات إعجازية في هذا المجال بفعل التطوّر المنقطع النظير الحاصل على الأصعدة كافّة[1].

المصدر الثامن: القدرات الذاتية والمكتسبة (شخصية المفسّر)

ونعني بالقدرات الذاتية ما يلي:

١. **الفطنة والذكاء**، فلهما الأثر البالغ في اختصار الوقت والجهد من جهة، ومن جهة أُخرى يُمكّنان صاحبهما من الالتفات إلى النكات الدقيقة والوصول إلى أفضل النتائج.

٢. **الموهبة والخلّاقية**، فإنَّ المُفسِّر يحتاج إلى مستوى من الموهبة والخلّاقية يفوق ما يحتاجه أرباب الأدب والفنّ، وبقدر ما يُشكّله فاقدو المواهب والخلّاقية من عوائق ومُشكلات مهنية في مجالي الأدب والفنّ فكذلك الأمر بالنسبة إلى أدعياء موهبة التفسير وهم خلو من ذلك[2].

٣. **سرعة البديهة وقوّة الاستيعاب**، وهذان الأمران يُساعدان المُفسِّر كثيراً على فهم كلمات أعلام الصنعة القرآنية والفنّ التفسيري، ولعلّ الكثير من الشبهات والإشكالات التي يُوردها البعض ممَّن مارس الفنّ التفسيري

---

(١) للوقوف على تفصيلات الإعجاز العلمي ننصح بمراجعة كتاب: پژوهشي در اعجاز علمي قرآن ـ بحث في الإعجاز العلمي للقرآن ـ لشيخنا الأُستاذ الدكتور محمد علي رضائي الأصفهاني، الذي درسنا عنده هذا الكتاب في بعض فصول مرحلة الدكتوراه في قسم التفسير وعلوم القرآن.

(٢) ومن هنا ينبغي التشديد في قبول الطلبة في مجالات علوم القرآن الكريم، ومُراعاة ما يمتلكونه من قدرات ذاتية وكسبية، لكي لا تكون هذه الأقسام العُليا في معارفها مسرحاً للفاشلين العاطلين، وموئلاً للمتطفّلين.

منشؤها ضعف الاستيعاب، ومن الواضح بأنَّ الذي يقصر باعه عن فهم كلمات أرباب الفنّ التفسيري لباعه أقصر في فهم القرآن نفسه.

٤. **قوَّة التصوّر والتخيّل معاً**، وهذان أمران ضروريان لممتهن الفنّ التفسيري، وذلك لأنَّ القرآن على مراتب، كما عرفت، وهذه المراتب لا يُمكن تقصّيها بدون هاتين القوّتين، بل إنَّ المرتبة الأُولى منها (مرتبة العبارة) تحتاج إلى ذلك فكيف ببقية المراتب؟

٥. **حبّ الحقيقة والرغبة في التحصيل والتحقيق**، وهذا ما يُعطي ممُتهن الصنعة الدافعية المستمرة وعدم الانطفاء، وهو الدليل الإنّي على أنَّ الذين ارتضوا بأدنى المراتب العلمية، والذين قصُرت معارفهم عن الوصول إلى الهدف، والذين ارتضوا بالأمَّعية والتقليد الأعمى، قد كانوا فاقدين عارين عن الداعوية الذاتية المتمثّلة بذلك الوجود النوري، وهو حبّ الحقيقة.

٦. **الإخلاص والنقاء والطهارة**، وهي من الركائز التي يحتاجها المُفسِّر في مرحلة تقصّي الوجوه التأويلية، فالقرآن الكريم عصيّ على تأويله بدون الإخلاص والنقاء والطهارة، بل إنَّ بعض الوجوه التفسيرية بحاجة لذلك فكيف بالتأويل؟

ونعني بالقدرات المكتسبة ما يلي:

١. **المرتبة العلمية التي انتهى إليها المُفسّر**، فالذي جمع بين المنقول والمعقول لا يُمكن أن يكون نتاجه التفسيري مساوياً لفاقد أحدهما، كما أنَّ جامع المنقول لا يعدله من توفّر على فنٍّ واحد من الفنون النقلية، حتى وإن كان فنّه خصوص التفسير، والذي نراه في المقام بأنَّ القرآن باعتباره أشرف المعارف، وفيه أشرف المطالب وأعمقها، هو أنه عصّي على من لم يكن له تخصّص في العلوم النقلية والعلوم العقلية، ولعلّ أحد وجوه قوله تعالى: ﴿**لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (**الواقعة: ٧٩**) هو أنه لا يمسَّه إلا المطهّرون من الشبهات مُطلقاً،

وهذا التطهير العلمي نشكّ في تحقّقه حتى في من جمع المعقول والمنقـول معـاً، فكيف بغيره؟

نعم، إنَّ الجامع لهما فيه ذلك الاقتضاء، أعني مـسّ جـوهر القـرآن، لأنـه الأقرب إلى التطهير من براثن الشبهات، فإذا كان الأمر كذلك، وهو كـذلك، فلك أن تعلم ما عليه السواد الأعظم من مُدّعي الصنعة التفسيرية.

٢. المطالعة التأمّلية والمتابعة التحقيقية، فلا ريب ولا شبهة في كون الكثير من التمحّلات أو الأخطاء التي يقع فيهـا أنـصاف المُفـسّرين ناتجـة عـن قلّـة المطالعة وقلّة التأمّل وندرة المتابعة والتحقيق، ولذلك على المُفسّر - اصطلاحاً- أن يكون على دراية بكلمات القوم، وعلى بيّنة في مطالعاته بين مـا يُطالعـه مـن غثّ ومن سمين.

٣. الدقّة وعمق التحليـل. بـيِّن لأصـحاب الـصنعة التفـسيرية أنَّ الدقَّـة والتحليل الدقيق يُمكِّنان المُفسِّر من التّماس الحقيقي مع روح النصّ، ويُقرّبانه من الأهداف البعيدة والقصوى من النصّ، فعمق التحليل يجعلـه مُبـصراً بـما وراء السطور، كما أنه يجعله في مرتبة سابقة على دراية بالمستويات المعرفية التي عليها أصحاب الفنّ.

الفرق بين مناهج التفسير ومصادره

هنالك خلط كبير وقع فيه البعض ممَّن لم يـتقن الـصنعة، أو لم يلتفـت إلى جهة البحث المقصودة في موضـوعة المـنهج وموضـوعة المـصادر، فظـنَّ بـأنَّ مفردات المناهج هي عين مفـردات المـصادر، وبالتـالي فـلا معنـى لعـدِّهما في موضوعين مُختلفين، فهي إما أن تكون منـاهج أو مـصادر، مـن قبيـل القـرآن الكريم، فإنَّه منهج تفسيري أوّلي، وهو ما يسمَّى بمنهج تفـسير القـرآن بـالقرآن، وبالتالي لا ينبغي عدّه في المصادر، فلا يُقـال مـثلاً بـأنَّ القـرآن الكـريم مـنهج تفسيري ومصدر أيضاً، وهكذا الحال بالنـسبة للروايـات ومجموعـة القـرائن

والدلالات الأُخرى.

ولا ريب بأنَّ هذا خلط منهجي وليس مناهجي، أي أنَّ القائل بذلك لم يلتفت لوجه النُكتة في المقام، فإنَّ المنهج التفسيري طريق مُوصل للمراد من النصّ القرآني، وأما المصدر التفسيري فإنه يُشكِّل مادّة أوّلية لفهم النصّ، فالقرآن مثلاً هو طريق للوصول إلى المراد من نصوص أُخرى، ولذلك فهو منهج تفسيري، وهو مادّة أوّلية يعتمدها المُفسِّر كما يعتمد الموادّ اللغوية، ولا مانع من كون الشيء الواحد طريقاً للوصول ومادّة أوّلية يعتمدها المُفسِّر.

وعلى أيّ حال، فإنَّ الفرق رغم دقّته بيِّنٌ بالنسبة للقارئ المُتخصّص المُلتفت، وبالتالي يرتفع الخلط أو سوء الفهم الحاصل للبعض.

معطيات الفصل

يُمكن الخروج بنتائج جمَّة من بيانات هذا الفصل الذي يُشكّل فقرة أساسية في استجلاء نظريتنا في فهم القرآن الكريم تفسيراً وتأويلاً، ولعلَّ من أبرز هذه النتائج ما يلي:

١. إنَّ من أوليات فهم المفردة القرآنية: أنَّ لكلِّ لفظ معناه الخاصّ به، فيما عدا الألفاظ المترادفة، فإنَّ لها معنى عامّاً يمثّل الترادف الحقيقي، ومعنى خاصّاً يعكس لنا خصوصية اللفظ، فلا معنى للترادف بالنحو الإفراطي، ولا معنى لنفي الترادف في اللغة بالنحو التفريطي، فهو مردود وجداناً، والصحيح هو الترادف مع لحاظ الخصوصية، وهنا يتّضح لنا وجه آخر لعمق العملية التفسيرية، وضرورة التخصّص فيه.

٢. ومن الأوّليات أيضاً مُراعاة هويّة المفردة في عصر النصّ، ولحاظ خصوصية ثقافة عصر النزول، فالعلم بالتغيير النسبي يُلزم بالرجوع إلى الأصل للوصول إلى فهم المدلول الحقيقي للّفظ الذي نزلت به المفردة، وهذا الرجوع رغم ضرورته إلا أنه لا تكون نتيجته إبطال المعاني الجديدة، وإنما الباطل هو حصر المفردة بها.

٣. ومنها التمييز بين المعاني الحقيقية والمجازية، والظاهر من الحقيقة هو الاستعمال العرفي، فمن العسير جدّاً الظفر بالمعاني الحقيقية، ولذا قيل بأنَّ قول اللغوي ليس بحجّة لأنه عارف بالاستعمال لا غير، وفي المسألة نظر، وينبغي أن يُعلم بأنَّ الفصل بين الاستعمالين ضرورة علمية في التفسير والتأويل معاً.

٤. ومنها الإحاطة بالمداليل المُحتملة للمفردة الواحدة، لاسيَّما في المعاني الظاهرية، وإلا وقع الخلل في الفهم، وتشخيص المحتملات لا يكفي فيه

العرف العامّ، فلابدَّ من مراجعة المعاجم.

٥. ومنها مطابقة المعاني الارتكازية على أصل الوضع، فإنَّ كثيراً من المعاني المرتكزة في الأذهان هي وليدة الاستعمال العرفي لا الوضع اللغوي، وبالتالي ينصرف الذهن العرفي إلى معانيه وتغيب المعاني الأصلية، وهذا ما يُشكِّل سابقة خطيرة، لاسيَّما إذا كان النصّ المقروء هو النصِّ الديني الذي تترتّب عليه أُمور الدنيا والآخرة.

٦. ومنها مُراعاة الحقيقة القرآنية لجملة من الألفاظ، حيث لا يُمكن تجاوزها والالتزام بمعانيها اللغوية، وما نراه هو عدم مجازية هذه المعاني الجديدة، وإنما هو وضع جديد بلحاظ المعنى، من قبيل اللفظ المنقول في اصطلاح المناطقة، فيتعيَّن على المُفسِّر مُراعاة هذه الحقيقة القرآنية دون أن يغفل معانيها اللغوية، وإنما عنينا عدم الاقتصار في تفسيرها عليها.

٧. إنَّ النسبة بين لغة القرآن واللغة العربية هي العموم والخصوص من وجه، فبعض مفردات القرآن ليست عربية، كما أنَّ بعض الكلمات العربية ليست قرآنية، أي لم ترد فيه، ثم إنَّ المفردات الجديدة المستلّة من لغات أُخرى لا نحتاج فيها إلى الرجوع للغتها الأُمّ، فإذا كان استعمالها البكر قرآنياً فلا مناص من الرجوع إلى الاستعمال القرآني، وهذا يعني الرجوع إلى مداليل هذه المفردات في عصر النصّ، وهي مهمّة ليست بيسيرة.

٨. إنَّ النسبة بين لغة القرآن واللغة العربية وإن كانت هي العموم من وجه، وذلك يرفع امتياز اللغة العربية؛ إذ النسبة هي نفسها بين لغة القرآن وجميع اللغات الأُخرى التي استعمل منها القرآن بعض مفرداتها، إلا أنّ اللغة العربية هي المادّة الأُولى للصناعة القرآنية، بمعنى عدم إمكان الانفكاك، وأما اللغات الأُخرى فلضآلة شركتها لا يُكاد أن يُرى أثرها.

٩. استعمال القرينة يندرج ضمن الطرق العقلائية في إفادة الكلام، بل

هي طريقة أساسية يتوسَّل بها المتكلِّم لتحقيق مراده، وهي تنقسم إلى متّصلة ومنفصلة ، والمتّصلة إما لفظية تنحصر بالقرينة السياقية، أو غير لفظية كبيئة النزول وأجواء النصّ التي يُنظر فيها إلى طبيعة المتكلِّم وخصوصياته، وإلى طبيعة المخاطب وخصوصياته، وإلى طبيعة الخطاب وخصوصياته، وإلى طبيعة المعارف البديهية.

١٠. إنَّ للقرينة – بجميع أقسامها – صلة وثيقة في بيان المراد النهائي للمتكلِّم، وبالتالي فالانقطاع عن القرينة انقطاع عن المراد النهائي أو الجدِّي بحسب تعبير الأُصوليين، ومن هنا يتّضح إجمالاً مستوى النتائج التي اعتمدها مُدَّعو العلم في قراءة النصوص الدينية مجرّدة عن قرائنها المختلفة، لاسيَّما العقلية منها.

١١. للقرينة خاصّيتان أساسيتان، هما خاصيَّة التعيين وخاصية الصرف، والصارفة تقوم بصرف الذهن من المعنى الأوّلي الذي تعطيه الكلمة مجرّدة عن القرينة إلى المعنى الآخر الذي يمثّل مراد المتكلّم، والمُعيِّنة تُحدّد الفرد الصادق عليه المفهوم.

١٢. إنَّ القرينة المتّصلة عاجزة عن إلغاء الظهور التصوّري للجملة المنعقد قبل لحاظ القرينة، فذلك أمر تكويني، ولكنها تلغي لنا الظهور التصديقي للجملة، الموافق للظهور التصوّري، ولنُسمِّهِ بالظهور الأوّلي أو الابتدائي، وبالتبع سوف تُلغي حُجيَّته.

فالظهور التصديقي الابتدائي وإن كان فيه المقتضي لأن يكون موضوعاً للحجّية إلا أنه لا أثر له في المقام بلحاظ القرينة، بل لا وجود له بمعية القرينة، ولذلك فإنَّ المراد التصديقي الحقيقي والنهائي للآية الذي صار موضوعاً للحجّية، وهو ما انعقد بلحاظ القرينة المتّصلة في المقام.

١٣. إنَّ القرينة المنفصلة عاجزة تماماً عن إلغاء الظهورين معاً، التصوّري

التكويني والظهور التصديقي الأوّلي الابتدائي، بل وهي عاجزة أيضاً عن التصرّف بهما، فينحصر دورها في إلغاء حجّية الظهور التصديقي الأوّلي وصبّ الحجّية على مؤدّى القرينة المنفصلة.

١٤. إنَّ القرينة بقسميها لها دور أساسي في تشخيص الظهور النهائي وتعيين المراد الجدّي وترتّب الحجّية عليه، ممَّا يعني أنَّ لها دوراً بيانياً تفسيرياً لمراد المتكلِّم.

١٥. رغم ما للسياق من علاقة وثيقة في قراءة النصّ وبيان مُعطياته، إلا أنه أُهمل من قبل أغلب الأعلام في تحديد هويّته، فقد تعرّض لحدّه كلّ من الشيخ المظفر والشهيد الصدر، وكانت لدينا ملاحظات على ذلك، فالسياق بحسب فهمنا هو البناء التركيبي للنصّ، يرتكز على مفردة أو جملة، ووظيفته بيان المراد الجدي للمتكلّم من خلال استعماله لمفردات وتراكيب بنحوٍ لا تُفضي إلى غير مفاد السياق، فالسياق ليس له حقيقة خارجية وراء نفس البناء التركيبي، بمعنى أنه ليس مُفردة بعينها، كما توهَّم ذلك كثير من الأعلام، وليس جملة أيضاً، وإنما هو بناء صوري نقرؤه من خلال النصّ بوجوده التركيبي.

١٦. إنَّ الدلالة السياقية لا تقلب المعنى الحقيقي مجازاً، لأنها لا تتعلَّق بالمفردة، وإنما بالمعنى التركيبي الذي يمثّل المعنى الحقيقي الجديد، وهذا المعنى أمر آخر غير معنى المفردة، دون أن يُفضي إلى إنكار أصل وجود المجاز، لأنَّ المجاز ليس وليداً للدلالة السياقية فحسب لينغلق باب المجاز، فيكون الخارج هذا المورد لا غير، وهذا من قبيل اللفظ المنقول، لاسيَّما التعييني منه.

١٧. إنَّ للسياق الأثر البالغ في تشكيل الصور النهائية والنتائج الأخيرة لمفاد النصّ، وبالتالي فإنَّ النظم العامّ للمتن القرآني سوف يعتمد كثيراً موضوعة السياق، هذا من جهة النصّ، وأما من جهة قارئ النصّ فإنه لابدَّ له من مُراعاة مدخلية السياق في البناء الداخلي لمفاد النصّ، بمعنى أنَّ القراءة

المنفصلة عن مراعاة السياق ستكون قراءة غير مُوفّقة.

١٨. إنَّ القراءات الموروثة وإن كانت تُشكِّل رصيداً معرفياً مهماً إلا أنها لا يُمكن أن تكون بأيِّ حالٍ من الأحوال حاكمة على القراءات المعاصرة، ولا على فهم القارئ المعاصر، ولا يُمكن أن تكون مقياساً للقراءات المُعاصرة، لأنها في الأعمّ الأغلب اعتمدت أو تأثّرت بالسلوك الجمعي من جهة، ومن جهة أُخرى قد ابتنت على موروث يفتقر إلى التحقيق لاسيَّما فيما يتعلّق بالقرآن وعلومه.

١٩. إنَّ البناءات النظرية التي ينطلق منها القارئ المُتخصّص تُمثّل رصيده الأوّل في تقصّي النتائج، ومن تلك البناءات الداخلية للنظرية التفسيرية دراسة مقولة الدلالة السياقية والالتزام بمعطياتها.

٢٠. الصحيح فيما يتعلَّق بموضوعة القراءات هو ما ذهب إليه صاحب الجواهر، حيث يقول: (... وظاهر الأصحاب بل هو صريح البعض التخيير بين جميع القراءات)، وهو مشهور المعاصرين أيضاً، وعليه السيد الخوئي، وأجود الأقوال لنبذ الخلاف هو الالتزام بما هو مُدوَّن فعلاً في القرآن الكريم، فإنَّ رسمه وتشكيله محلُّ وفاق المسلمين، فلا حاجة للركون إلى احتمالات عسيرة الإثبات.

٢١. الصحيح هو أنَّ دلالة الإشارة مقصودة للمُتكلِّم العادي فضلاً عن المعصوم بشكل عامّ، والقرآن بشكل خاصّ، وبالتالي فإننا نلتزم بأنَّ دلالة الإشارة مقصود له استعمالاً وجِدّاً، وبالتالي فما قيل من كون حجّيتها من باب حجّية الظواهر محلّ نظر وشكّ، هو محلّ شكّ ونظر، فالصواب بعد ثبوت كونها مقصودة استعمالاً وجدّاً القول بحجّيتها، فهي حجّة من باب الظواهر بعد أن انعقد ظهور جديد لطرفي الإشارة، فلا حاجة لتصحيح حجّيتها من باب الملازمة العقلية.

٢٢. إنَّ جميع الدلالات السياقية (الاقتضاء والتنبيه والإشارة) تـدخل في صياغة الظهور النهائي للنصّ القرآني، بل إنَّ دورها جميعاً ينـصبّ عـلى إيجـاد هذا الظهور الجديد الذي ما كان له أن يكون بدون توسّـطها، وهـذا الظهـور عادةً ما يكون ارتكازياً دون الحاجة إلى تقدير لفظ معيَّن.

٢٣. إنَّ طريقية القرآن لفهمـه لا تمنعنـا منهجيـاً مـن التعـرّض للتفـسير المفرداتي، ولا يمنعنا ذلك من التعرض والاستئناس بالطرق الأُخرى، لاسـيَّما في الموارد التي تُفتقد فيها البيانات القرآنية، فالقرينـة القطعيـة أو الاطمئنانيـة سوف تكون في متناولاتنا التفسيرية والتأويلية معاً، ولكنه اعتماد طولي تبعـي، وقد أسميناه بالتعليقي، أي: اعتماد مُتعلِّق على غياب البيانات القرآنية.

٢٤. إنَّ أهمّ المصادر التفسيرية والتأويلية معاً بحسب ترتيبها الفنّي، هي: (القرآن الكريم، الروايات، القرائن العقلية القطعية، جملة من علـوم القـرآن، المعاجم اللغوية الموثوقـة، العلـوم الإنـسانية، التجـارب العلميـة، القـدرات الذاتية أو شخصية المُفسِّر).

٢٥. كثيراً ما يرد اصطلاح (الروايات الإسرائيلية) ليُشار بهـا إلى ضـعف الروايات، وكأنها سيف قاطع تُوأد به الروايات غير المرغوب بها، فاغترَّ بها من اغترَّ من أعلام الفريقين معاً، فيفرَّ من تهمة باطلة ليدخل في باطل آخر، وعليه فصفة الإسرائيلية لا تصلح أن تكون مناطاً في رفـض الروايـة، وإنـما للقبـول والرفض مناطات أُخـرى، فـما خـالف منهـا القـرآن أو الـسنّة الـصحيحة أو الضرورات الدينية أو البراهين العقلية نضربها عـرض الجـدار، وهـذا ضـابط عام تُقاس به الروايات الإسرائيلية وغيرها.

٢٦. إنّ النسخ الاصطلاحي في عالم التشريع مجاله القرآن لا غير، بمعنـى أنَّ المنسوخ هو حكم قرآني قطعاً، وأما الناسخ فلا يُشترط فيه ذلـك، فقـد يكـون قرآناً، كما هو الحال في آية النجوى، وقد يكون سُـنّةً قطعيـةً أو إجماعـاً قطعيـاً،

وأما كونه خبراً واحداً فهو ممنوع لقيام الإجماع على ذلك، لا لمقتضى القاعدة.

٢٧. إنَّ النسخ ضرب من المجاز، لعدم وجود حكم حقيقي تمَّت إزالته، فالحكم المُزال إنما أُزيل من تلقاء نفسه، بمعنى انتهاء أمده، فالناسخ لم يجد أمامه حكماً ثابتاً لِيُزيله، وإنما وجد موضوعاً بلا حكم فانصبَّ عليه.

٢٨. الكثير ممَّن قلَّ باعه يظنّ بأنَّ الآية المنسوخة قد تعطّلت تماماً، ولم يبق منها سوى تلاوتها، والأجر على قراءتها، فإنَّ النصّ القرآني لا ينحصر دوره في الكشف عن الأحكام الشرعية، فذلك دور أساسي تقع في عرضه أدوار أُخرى، منها الدور التفسيري المباشر، والدور الصياغي في حفظ النكات البلاغية الداخلة في مسألة الإعجاز، ودور الهداية، وهو من أعظم الأدوار التي ينهض بها القرآن الكريم، وهذا الدور لا يستثني النصوص المنسوخة، ثمّ إنَّ احتمالية وقوع النصّ المنسوخ في طريق الهداية، إما لأثره الصوتي أو لأثره المعنوي، يكفينا في تقبّل فكرة هدفية النصّ المنسوخ بعد فقده للدور الأوّلي المتمثّل بالحكم.

٢٩. إنَّ تشخيص الهويّة الزمانية للنصّ القرآني التي تُعطيه صفة المكّية والمدنية لها أثر بيِّن في مسألة الناسخ والمنسوخ، ومن هنا يُمكنك رصد حجم الاشتباهات التي وقع فيها جملة من الأعلام ممَّن لم يُمكنه تشخيص الهويّة الزمانية للناسخ والمنسوخ، فأبطل أحكاماً بحجّة نسخها، وأبقى أُخرى بحجّة عدم نسخها، وقد غفل في قوليه نفياً وإثباتاً عن دور مكّية المكّي ومدنية المدني في تحديد الناسخ والمنسوخ.

٣٠. التحقيق في أسباب النزول يؤدّي إلى فهم أفضل وأدقّ للنصّ القرآني، ولكن ينبغي أن يُعلم بأنَّ سبب النزول ليست وظيفته تفسيرية، وإنما وظيفته الأساسية تطبيقية، أي تحديد المصداق الأوّل الذي انطبق عليه النصّ.

٣١. إنَّ السيرة العقلائية قائمة على رجوع الجاهل إلى العالم، والجاهل هو

القارئ غير المُتخصِّص في المقام، والعالم هو القارئ المُتخصّص، فإذا كان الأمر كذلك فلِمَ انخرمت القاعدة العقلائية في مراجعة اللغوي المتخصّص، لاسيَّما مع عدم وجود ما هو مقنع في سبب عدم مراجعته، أو الأخذ بقوله، مع أنَّ الفقهاء والمفسِّرين ما انفتلوا أبداً من التصريح بالمنع من مُخالفة الظاهر المُبتني على أساس لغوي، فمن أين أخذوا هذا الظاهر وهم بعيدون جدّاً عن زمان النصّ، وأنَّ اللغة قد تشوَّهت؟ ولذا نقول: إنَّ قول اللغوي إن أورث علماً أو اطمئناناً فذلك حجّة بنفسه، وأما إذا أورث ظنّاً نوعياً مُعتبراً لا شخصياً، فإنَّ الراجح عندنا هو القبول به كقرينة على أقلّ التقادير، فيما إذا لم يقم دليل معتبر مُخالف له.

٣٢. العلوم الإنسانية مجموعة تخصّصات علمية تدرس الإنسان وأنشطته المعرفية، ولذلك فهي رافد أساسي للتطوّر العلمي بمختلف مجالاته الأُخرى، ومنها العملية التفسيرية، فإنّ للمُعطى الإنساني أهمّية بالغة في تحديد ملامح قراءة النصّ الديني، وبالتالي فإنَّ القراءة الموضوعية للنصّ ينبغي أن لا تنفكّ عن مُعطيات العلوم الإنسانية.

٣٣. إنَّ جميع العلوم الدينية مادامت مادّتها الأُولى القرآن والسنّة الشريفة فإنه لا غنى لها عن علوم اللغة العربية، وفي طليعتها القرآن الكريم، لاسيَّما في تفسيره المفرداتي.

٣٤. إنَّ ترجمة حياة شخصيات القصص القرآني تجعلنا على مقربة أكبر من أجواء النصّ، وبالتالي سوف تكون المصادر التأريخية، ومن جملتها مصنَّفات قصص الأنبياء، وسائل تقريبية لزوايا خفيّة لم يُفصح عنها النصّ القرآني، ولا شكَّ بأنها سوف تُساعدنا في الحصول على تصوّرات أفضل تُقلِّل من نسبة الاحتمالات وترفع من نسبة التشخيص.

٣٥. إنَّ المصادر التأريخية تمثّل ثروة غنيّة نستجلي من خلالها تفاصيل

الموضوع وتشخيص الموقف، بل إنَّ الوقوف على المصادر التأريخية يُعتبر ضرورة تفسيرية في مجموعة غير قليلة من النصوص القرآنية، وبدونها ستبقى الصورة مبهمة، وهذا الإبهام سوف يُفقد العملية التفسيرية محتواها.

٣٦. إنَّ مصادرية المصنّفات التأريخية تخضع لمجموعة شروط من أهمّها التحقّق من وثاقة الراوي والمروي، وملاءمة الأحداث المروية لمناخات النصّ، وانسجامها مع مُسلَّمات العقل وظواهر القرآن والسنّة، وأن تكون قريبة من التوقّعات الأوّلية للحدث.

٣٧. الفلسفة هي فنّ عقلي محض يهدف للوصول إلى اتّزان معرفي تامّ، ولكنه اتّزان محدود على صعيد العقل، وأما القرآن الكريم فيرمي لتحصيل ذلك الاتزان ولكنه لا يكتفي به، حيث يردفه بالاتزان النفسي، الذي يُطلق عليه الطمأنينة.

فمقولة الوجود هي الأُسّ الذي تقف عليه الفلسفة، ومن خلالها تُحاول أن تُحدّد لنا الفلسفة ـ بجميع مشاربها وأذواقها ـ موقع الإنسان من ذلك والخلفية (العلّة) التي تقف وراءه، ونحن بملاحظة النصوص الدينية عموماً والقرآنية خصوصاً نجدها تتحرّك بهذا الاتّجاه أيضاً، فالإنسان يُريد أن يفهم كيف أتى لهذا العالم، ولِمَ يرى نفسه تنشدّ إلى عوالم أُخرى علوية؟ وقد تكفَّلت عشرات النصوص القرآنية الإجابة عن ذلك، ولكنها ليس إجابات مُفرغة من محتواها وهدفها الحقيقي المتمثّل بتحديد المسؤولية تجاه ذلك، بخلاف المعطى الفلسفي فإنه قاصر تماماً عن رسم الدور الفعلي للإنسان وتحديد مسؤوليته، ومن هنا يتّضح لنا حجم التوهّم الذي وقع فيه بعض الأعلام ممَّن ساوى بين البرهان والقرآن والعرفان.

وعلى أيّ حال، فإنَّ الحاجة حقيقية وماسّة للرؤى الفلسفية وتأمّلاتها الجادة لتكون رافداً حقيقياً ونافذة معرفية نقرأ من خلالها أبعاداً خفيّة في النصّ

القرآني لا يسعنا ونحن في معزل عن العصمة أن نلجها أو نسبر غورها.

٣٨. العرفان النظري هو فرع من فروع المعرفة الإنسانية التي تحاول أن تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه وتجلّياته ومراتبه، فإذا ما كان مُتعلَّق المعرفة هو الله تعالى وأسماءه وصفاته فإنَّ العرفان سوف يأخذ معناه الاصطلاحي في بُعده الأوّلي.

٣٩. تتلخّص جميع مسائل العرفان النظري بمحورين أساسيين، هما: معرفة التوحيد الحقيقي، ومعرفة المُوحِّد الحقيقي (الإنسان الكامل)، ثمّ إنَّ النتاج العرفاني في بعده النظري ما لم يصل إلى مرتبة القطع أو الاطمئنان فلا اعتبار، فتكون قرينية نتاج العرفان النظري مقيّدة بالقطع أو الاطمئنان بها.

٤٠. إذا ما انتهى العارف إلى المقامات المقصودة فإنه سوف يكون محلاً ومُستودعاً لكثير من الأسرار الإلهية، وسيكون الأقرب إلى روح النصّ، فيلتفت إلى النُّكات الدقيقة، والمعاني الرقيقة التي لا يصمد لها إلا من طهُر قلبُه، وعليه فإنّ السلوك الصحيح الذي عماده الرياضات الشرعية لا المُبتدعة طريق حقِّيٌّ لنيل المعارف القرآنية، وبحسب المقام الذي يكون عليه العارف تكون معرفته.

٤١. إن أُريد بالتصوّف عدم الخروج عن الرياضات الشرعية فذلك هو العرفان العملي الذي يُمكن الالتزام به جملة وتفصيلاً، ولكنه التزام كبروي، فإنَّ الصغريات قضية مصداقية، قد تصدق مرّةً وتكذب ألفاً، ولذلك لا ينبغي للمؤمن أن يغترّ ببعض المظاهر، وأمّا التصوّف بمعناه السلبي فإنه مجرّد تمحّلات، وطريق مظلم.

٤٢. إنَّ الطهارتين (طهارة القلب من وجود الأغيار، وطهارته من التفكّر بالأغيار) ليستا مقاماً معنوياً فحسب، وإنما هما مقامان معرفيان، وبالتالي فإنهما سُلَّمان معرفيان حقيقيان، وإذا كانا كذلك فإنه يتّضح لنا مدخليتهما في قراءة النصّ القرآني.

٤٣. إنَّ مُعظم العلوم الكسبية (التنويرية) تُشكّل حلقة مهمّة في بناء شخصية المُفسّر للقرآن الكريم، وكلّما اتّسعت دائرته المعرفية سيكون أقرب إلى معاني النصّ وأهدافه القريبة، ولكنه طريق إراءة لا تحقّق، بخلاف العلوم الشهودية اللدنية (النورية)، ولذلك نقول بأنَّ فهم القرآن الكريم تفسيراً وتأويلاً يتوقّف كثيراً على معطيات العلم النوري.

٤٤. إنَّ التجارب العلمية الموثّقة يُمكن الاستفادة منها في كشف اللثام عن بعض أسرار القرآن الكريم، فالإعجاز العلمي للقرآن الكريم لا يتوقّف عند مجرّد إبراز النكتة الإعجازية فيه، وإنما هو طريق حقيقي وصحيح لكشف جملة من غيبيات القرآن، والمُتوقّع هو أننا سنشهد بروزاً أكبر وأكثر لنكات إعجازية في هذا المجال بفعل التطوّر المنقطع النظير الحاصل على الأصعدة كافّة.

٤٥. للقدرات الذاتية أهمّية كبيرة في تكوين شخصية المُفسِّر، وهي كثيرة وتتفاوت من شخص إلى آخر، ولعلّ من أهمّها: الفطنة والذكاء، والموهبة والخلّاقية، وسرعة البديهة وقوّة الاستيعاب، وقوّة التصوّر والتخيّل معاً، وحبّ الحقيقة والرغبة في التحصيل والتحقيق، والإخلاص والنقاء والطهارة.

٤٦. كما أنَّ للقدرات المكتسبة مدخلية وأهمّية كبيرة في صقل شخصية المُفسّر، ولعلّ من أهمّها: (المرتبة العلمية التي انتهى إليها المُفسّر، والمطالعة التأمّلية والمتابعة التحقيقية، والدقّة وعمق التحليل).

هذه خلاصة ما أمكن ضبطه من مُعطيات هذا الفصل الذي يُعتبر من الفصول الأساسية في بلورة نظريتنا في التفسير، كما أنه تعرّض إلى جملة من ملامح نظريتنا التأويلية التي سنقف عندها بروّية في مطلع فصل تأويلات آية الكرسي.

الفصل الخامس

وحدة القرآن وترابطه

- تعدّد المعاني تأكيد لوحدة النصّ.
- تعدد المعاني إثراء للتمهيد والموادّ والنتائج.
- تعدّد المعاني مأدبة للتأمّل، وعصرنة للنصّ.
- تعدّد المعاني ومراتبية الفهم والمصداق.
- تعدّد المعاني وقبول الآخر.
- وحدة النصّ ووحدة الموقف، والحركة التفسيرية.
- وحدة النصّ واجتهادات المُفسِّر.
- وحدة النصّ وبيانيّة سير العمليّتين التفسيرية والتأويلية
- وحدة النصّ واختلاف المُعطيات، وتمحورها.
- أوتاد القرآن (المعنى، التنوّع، المهامّ، الهوية، العدد، الأقسام)
- الثابت والمُتغيِّر في الأوتاد.
- الأوتاد الفاعلة والمتفاعلة
- علاقة الأوتاد بالمحكم والمتشابه.
- تبصرات سبع.
- معطيات الفصل.

وحدة القرآن وترابطه

ينبغي أن يُعلم بأنَّ القرآن الكريم ليس فصولاً دراسية مستقلّة، كما أنه ليس فصولاً ارتقائية تبدأ في مراحل تمهيدية ثمَّ تبتني المواد الأساسية عليها لينتهي البحث إلى النتائج المتوخّاة من التمهيد والموادّ، وإنما القرآن الكريم عبارة عن مطالب مزجية تراكبية، بمعنى أن آياته الكريمة تنهض بوظائف مختلفة، فالآية الواحدة فيها قابلية التمهيد، وقابلية الكون في البُنى التحتية لمطالب مختلفة، وقابلية رسم الموقف الأوّلي والمتوسّط والنهائي للقرآن الكريم، وهنا تكمن عظمة النصّ القرآني التي نبَّه لها الإمام علي عليه السلام في قوله: (... **ولا تنقضي عجائبه**)[1].

هذا، ولا يبعُد أن يكون أحد وجوه قوله تعالى: ﴿... **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ **(النحل : ٨٩)** هو أنه فيه تبيان للتمهيد والموادّ والنتائج، ولعلّ من لطائف القول المؤيّد لهذا الوجه الفريد: الإشارة للتمهيد بكلمة: (هُدًى)، وللموادّ بكلمة: (رَحْمَةً)، وللنتائج بكلمة: (بُشْرَى)، ثمَّ تُنبِّه الآية الكريمة إلى حصر تحصيل ذلك بمن سلَّم الأمر لتلك الوظائف القرآنية، وهو قوله: (لِلْمُسْلِمِينَ)، فإذا كان الأمر كذلك فكيف تنقضي عجائبه؟

ولعلّ من نافلة القول: أنَّ العجز التامّ عن الإلمام بالقرآن لغير المعصوم ناشئ من عدم المكنة من استنفاد تمهيداته وموادّه ونتائجه بعدما اتّضح بأنه

---

(١) بحار الأنوار: ج٨٩، ص٢٥، ح٢٥.

كلّه تمهيدات وكلّه موادّ وكلّه نتائج، لا أنَّ بعضه تمهيدات أو مـوادّ أو نتـائج، ولذلك فمن هنا يتبيّن لنا وجه آخر لوحدة وترابط القرآن الكـريم غـاب عـن لحاظ الآخرين، وأنّى لهم ذلك.

من خلال هذه المقدّمة المعرفية التأسيسية سوف نتطلق إلى إضاءة زوايا خفيّـة أُخرى يستبطنها معنى الوحدة والترابط القرآني، ولا نكـون بعيـدين في ذلـك عن التفات النصّ القرآني لأنه كما فهمنا تِبْيَان لكُلِّ شَيْءٍ بالنحو المتقدّم، ولعلّنا من خلال ذلك سوف نستشرف حركتنا التفسيرية المتماشية مع حركة النصّ.

الزاوية الأولى: تعدد المعاني تأكيد لوحدة النص

لا ريب في وقوع ظاهرة التعـدّد في المعـاني، سـواء كـان ذلـك مـن بـاب الاشتراك اللفظي أم باب المنقول أم مـن بـاب الحقيقـة والمجـاز[1]، وأن هـذه الظاهرة اتُّخذت كذريعة للطعن في وحدة النصّ القرآني؛ لمـا هـو واضـح مـن وقوع التفاوت بين التعدّد المعنوي ووحدة النصّ.

ولكن الصحيح هو أن هذا التعدّد يُعتبر مؤشّراً حقيقياً على أصـل وحـدة النصّ لا على تناثره، فإن النصّ القرآني بوحدته الكلّية يشتمل على معـانٍ غـير متناهية، لما تقدّم من أن القرآن الكريم مطالبه مزجية تراكبية، ولما سيأتي من أن النصّ القرآني كلّه تمهيد وكلّه موادّ أساسية وكلّه نتائج.

فهذا التشظّي الظـاهري في معـاني الـنصّ هـو توحّـد في رسـم البنـاءات العلوية للنصّ، وهنا نودّ تقريب ذلك بمثال علمي وآخر حسّي تتميماً للفائدة.

خلفية التوحّد ... مثال علمي

لنأخذ مادّة علمية عقلية مُتّفق عـلى مبادئهـا وفـصولها ومـسائلها، وهـي

---

(١) يُراجع في بيان حدود هذه المفاهيم كتاب: المنطق، للمظفر: ج١، ص٣٦.

مادّة: علم المنطق الصوري[1]، فهذه المادّة تتألّف من ثلاثة فصول طولية تراتبية في جميع مُصنّفاتها، وهي كالتالي:

١. التصوّرات، والتي تبدأ بمباحث الألفاظ وتنتهي بالحدود والتعريفات والقسمة.

٢. التصديقات، وتبدأ بالقضايا وتنتهي بمباحث الاستدلال (القياس والاستقراء والتمثيل).

٣. الصناعات الخمس، والتي تبدأ بصناعة البرهان ـ وهو عمدة أبحاثها ـ وتنتهي بصناعة المغالطة.

وكلّ فصل من هذه الفصول الثلاثة يتحرّك باتّجاه الآخر بصورة طولية، فالفصل الأول له هدف ابتدائي وهو تحصيل معلوماته ومسائله لينتهي بنا إلى الهدف والغاية المتوسّطة وهي تحصيل مسائل التصديقات التي هي الأُخرى تتحرّك بالباحث باتّجاه الهدف النهائي من علم المنطق وهو إجادة الصناعات الخمس، ولكن يبقى الهدف الأسمى من ذلك وهو أن يكون الباحث العلمي المنطقي منطقياً، وهذا منحصر بصحّة التطبيقات، فنحن إنّما ندرس التصوّرات لأجل التصديقات، وندرس التصديقات لأجل الصناعات الخمس ـ أو صناعة البرهان تحديداً ـ وندرس الصناعات الخمس لكي نكون منطقيين.

إذا اتّضح ذلك فاعلم بأنَّ التشظّي الظاهري بين الفصول المنطقية الثلاثة لا يعني غياب التوحّد المنطقي بينها، بمعنى أنها جميعاً تسير سيراً علمياً باتّجاه هدفها العلمي الأوحد وهو كيفية المكنة من صناعة البرهان، وبعبارة أُخرى: إنَّ ذلك الهدف الغائي الأخير الذي تتوحَّد فيه غايات الفصول تقف خلفه تلك الغايات الابتدائية والمتوسّطة والنهائية.

---

(١) المنطق الصوري يقع في قبال المنطق الرياضي، وكلّ له مسائله الخاصّة به، وما يُدرس عادة في الأوساط العلمية (الحوزوية والأكاديمية) هو علم المنطق الصوري المشتمل على التصوّرات والتصديقات والصناعات الخمس والتي عمادها البرهان.

خلفية التوحّد ... مثال حسّي

لو نظرنا إلى أعضاء جسد الإنسان فإنها تـؤدّي وظائفهـا بطريقـة مزجيـة تراكبية، فهي مستقلّة من حيث خصوصياتها الذاتية، فالباصرة غير الـسامعة، والذائقة غير الشامّة، والقاضمة غير الهاضمة، و... إلخ ، وهذه الخصوصيات انعكاس لوظائفها الأوّلية الابتدائية .

ولكن هذا الاستقلال النسبي لا تنهض به بعضها بمعزل عن بعض، فهي تتحرّك فطرياً أو غريزياً باتّجاه غايات أهـمّ تتوحّـد فيهـا شـيئاً فـشيئاً، يُمكـن تسميتها بالوظائف المتوسّطة، وهذه الغايات هي الأُخرى تتوحّد لتلتقي عنـد الغاية النهائية الأسمى وهي حفظ بناء الإنسان والتي غالباً ما يغفـل الإنـسان عن النظر إلى ما هو أشرف من هذه الغاية النهائية، ونعني بـذلك الهـدف مـن وراء ذلك كلّه لكي يتميَّز الإنسان عن الأحياء المادّية الأُخـرى، وهـو الهـدف الذي نُطلق عليه عنوان الوجود الغائي والذي يُمكن التعبير عنه ـ انطلاقاً من رؤيتنا الكونية الإلهية ـ برضوان الله تعالى، أي إنّ الغايات الابتدائية والمتوسّطة والنهائية تنصهر جميعاً في بوتقة غاية الغايات وسرّ الحركة الوجوديـة للإلهيـين وهي تحصيل رضا الله تعالى.

إذا اتّضح ذلك فاعلم بأن كلّ آية قرآنية لها هدف أوّلي تنطلق مقدّماته من حروف ومفـردات الآيـة وتركيبهـا الجُمـلي، ثـمَّ يتحـرّك هـذا الهـدف الأوّلي الابتدائي باتّجاه هدف متوسّط يلتقي فيه مع آيات أُخرى ـ عادة ما تكـون مـن نفس السورة ـ ثمَّ يتحرّك الوجود المجموعي باتّجاه هدف نهائي أسـمى وهـو تحديد الموقف القرآني من موضوع الآيات والسور، ثمَّ يتوقّف الوجود النظـري بغايته النهائية هذه لتنطلق الغاية الأسمى من كلّ ذلك وهو الالتزام والعمـل طبقاً للموقف القرآني، والذي يُمكن أن نُعـبّر عنـه بـالوجود الغـائي الأخـير الذي تنتهي عنده كلّ الغايات الأوّلية والمتوسّطة والنهائية.

وبذلك نخلص إلى أن أصل التعدّد لا يقترن ضرورةً بتعدّد الهدف، وإنـما قد يكون حاكياً عن التوحّد، بل ومؤكّداً له، هذا بالنسبة للمتون غير الدينيـة، وأما بالنسبة للنصوص الدينية الصحيحة، والتي يقع في طليعتها القـرآن الكـريم، فإنها أسمى من ذلك كلّه وفقاً لما تقدّم، وما سنقف عنده عملياً، من أن القرآن برمّته كلّ آية آية منه تحمل بذوراً للتمهيد وللموادّ الأوّلية التأسيسية وللنتائج.

بخلاف ما عليه الحال في مثالينا العلمـي والحسّي عـلى خلفيـة التوحّـد، فقسم التصوّرات كان وسيبقى هدفاً أوّلياً ابتدائياً، وهو عاجز تمامـاً عـن أداء وظيفة التصديقات، فضلاً عن وظيفة الصناعات، ولكن الآي القرآني يختلف تماماً، وقد اتّضح ذلك[1].

الزاوية الثانية: تعدد المعاني إثراء للتمهيد والمواد والنتائج

بعد أن اتّضح لنا - نظرياً وبصورة إجماليـة - المـراد مـن التمهيـد والمـوادّ الأساسية والنتائج، نحتاج أن نقف عند نكتة مهمّة جـدّاً، وهـي علاقـة هـذه الأُمور الثلاثة بتعدّد المعاني، فكيف تكون الحركة العلميـة للآيـة الواحـدة في صورة كونها مُمهِّدة وهي تحمل معاني متعدّدة؟ وهكذا الحال في صـورة كونهـا تُشكِّل مادّة أساسية أو نتائجية بلا فصل؟

الواقع هو أن هذا التعدّد لا يُشكِّل عائقاً بقدر ما يُشكّله من امتيـاز تُثـرى به العملية التفسيرية والتنوّع الوظيفي لكلّ آية، سواء كانت مُمهّـدة أم مـادّة أم نتيجة، فإن التمهيد إذا اتّخذ قالباً واحداً فإن حدود الاستفادة منه سوف تكون محدودة أيضاً بحدود ذلك القالب، وهذا التحديد الوظـائفي إنـما يبتنـي عـلى

---

(١) هـذا الأمـر الجليـل والخطـير سـنقف عليـه عمليـاً عنـد الوصـول إلى فـصول التفـسير الموضوعي من آية الكرسي، في الباب الثاني من الكتاب، وسـوف تكتمـل الـصورة تمامـاً ـ بإذنه تعالى ـ عند الصياغات النهائية لمباحث تأويل هذه الآية الكريمة. منه (دام ظله).

أساس تفرّد المعنى، فإذا ما افترضنا أن هنالك تنوّعاً وتعدّداً في المُعطى ـ كما هو الصحيح ـ فذلك يعني بالضرورة اتّساع دائرة الاستفادة بل إطلاقها تمهيداً وموادّ ونتائج، وهذا هو معنى الإثراء الحقيقي الذي يُضفيه التعدّد على النصّ في وظائفه الثلاث (التمهيد والتأسيس والنتائج)، بل إن مقتضى التحقيق هو عدم إمكان تعقّل أيّ صورة أُخرى غير ما تقدّم.

هذا، وينبغي أن يُعلَم بأن هذا الإثراء وذلك التعدّد لا يدرِك حدوده النهائية غيرُ المعصوم عليه السلام، وكلّ ما عدا ذلك فهو سير في طريق التكامل المعرفي وطرح صوريّ قابل للأخذ والردّ، وإن كنّا نرى ـ طبقاً لما هو ثابت في محلّه ـ أن ذلك السير المعرفي مراتبيّ ومتفاوت من حيث التحقيق والتحقّق[1]. فكلّما كان الباحث تحقُّقياً أكثر منه تحقيقياً، كان هو الأقرب إلى دائرة المعصوم عليه السلام، والعكس بالعكس. ولا ينبغي أن يكون هذا الإعلام التحقيقي مقوّضاً للحركة العلمية للباحث والمفسّر بقدر ما يكون مُرشداً إلى أن النتاج التفسيري الذي انتهى إليه هو وجه يقع في قباله ما لا حصر له من الوجوه التي سلكت بالآية نحواً تمهيدياً أو تأسيسياً أو نتائجياً آخر.

الزاوية الثالثة: تعدد المعاني مأدبة للتأمل

من الثمار المعرفية الكبيرة التي يضفيها التعدّد في المعاني: انفتاح بوّابة التأمّل على مصراعيها، فإن الانحصار داعٍ قسري إلى تحجيم دائرة التأمّل، وهذا واضح، ولعلّ عمليات الاجترار الكبيرة والشنيعة التي نُطالعها في المصنّفات التفسيرية منشؤها هو هذا الانحصار والرؤية الضيّقة للنصّ القرآني، والأغرب من كلّ ذلك هو قسر الآية الواحدة على معنى واحد ثمَّ جعله أساساً ومنطلقاً لتفسير آيات أُخرى، مع أننا لا نمنع من هذا الأصل التفسيري المبتني على منهج

---

(١) يُراجع في استجلاء هذه الاصطلاحات كتاب: معرفة الله: ج١، ص٢٤٨.

تفسير القرآن بالقرآن، بل نلتزم به ـ كما أشرنا إلى ذلك في مقدّمات هذا الكتاب ـ ولكن الذي نرفضه هو نفس القسر وإلصاق المعنى الواحد بالآية الكريمة، ولا يبعد أن يكون هذا التفرُّد والإلصاق ضرباً من ضروب التفسير بالرأي.

وعلى أيّ حال، فما نلحظه في أصل التعدّد في المعنى هو الدعوة الإلهية القرآنية إلى بسط النفس والعقل، وجذبهما إلى الوجود المطلق الذي تجلّى الله تعالى فيه، فتتنفَّس النفس ويتلمَّس العقل أُفق المطلق.

إنَّ الثقافة العامّة التي تحرّك الجمع الأكبر من بني الإنسان والتي تدور في أُفق المادّيات والمعنويات على التفرُّد والتشخّص العيني الأُحادي في عالم الإمكان ناشئة من قصور حادٍّ في الفهم، إنها ثقافة السماء الواحدة والأرض الواحدة وآدم الواحد، مع أننا نُطالع في روايات أهل البيت عليهم السلام غير ذلك البتّة؛ فعن جابر بن يزيد، قال: (سألت أبا جعفر الباقر عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ: ﴿**أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾، قال عليه السلام: **يا جابر...لعلّك ترى أنَّ الله إنما خلق هذا العالم الواحد، وترى أن الله لم يخلق بشراً غيركم، بلى والله لقد خلق الله ألف ألف عالم، وألف ألف آدم، أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين**)[1].

أقول: فكيف بالقرآن الكريم وقد تجلّى فيه الكمال المطلق؛ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: (**لقد تجلّى الله تعالى لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون**)[2]، ومن هنا لابدّ لنا أن ننطلق وفقاً لهذه الرؤية المنفتحة ونغترف من الفيض القرآني بقدر استعداداتنا المحدودة، والحذر الحذر من التجنّي على النصّ القرآني وحصره في بوتقة واحدة، فذلك - كما نبّهنا - ضرب من ضروب التفسير بالرأي.

---

(١) التوحيد، والآية: «ق: ١٥».

(٢) تفسير كنز الدقائق: ج١، ص٥٥.

وينبغي أن يُعلم بأن هذه الدعوة القرآنيـة للتأمّـل لا تنحـصر بموضـوعة التعدّد وإلا وقعنا في الشَّرَكِ نفسه، وإنما التعدّد نافذة أساسـية لـذلك، ولعلّنـا نقف على نوافذ أُخرى في السطور القادمة بحسب ما يقتضيه البحث.

الزاوية الرابعة: تعدد المعاني عصرنة للنص

كنّا قد بينّا في بحث سابق[1] أنّ كلّ آية لها بعد آفاقي وآخر أنفسي في كـلّ عصر ومصر، وأنّ الحقيقة القرآنية التـي تؤسّـسها المـضامين القرآنيـة العاليـة والتي تؤكّدها السنّة الشريفة هي استمرار دائرة الانطباق، بمعنى أنّ المصاديق البارزة للنصّ القرآني لا تغلق دائرة الانطباق وأن المصاديق اللاحقة لا تدخل من باب المجاز وإنما هي مصاديق حقيقية فعليّة، ويظهر لنـا ممّـا تقـدّم ـ وفقـاً للمنهجة القرآنية ـ أنّ الإنـسان في كـلّ زمـان ومكـان مقـصود في الخطابـات القرآنية الواصلة إليه، وبذلك لابدّ أن يكون مصداقاً داخلاً في حريم جملة من النصوص القرآنية، ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾ (**الإنسان: ٣**).

إنّ عدم انحصار دائرة الانطباق في كلّ سـورة وآيـة وكلمـة هـو الحقيقـة القرآنية الراسخة التي لا ينبغي التنصّل عنها أبـداً، فـالقرآن الكـريم (**ظـاهره أنيق وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه، ولا تنقـضي غرائبـه**)[2]، وعـدم انحـصار دائرة الانطباق في النصّ القرآني زمكانياً ينسجم تماماً مع حقيقـة كـون الـنصّ القرآني مأخوذاً بنحو القضية الحقيقية لا الخارجية أو الشخصية، فالذي يبـذل جهده وماله في حرب أولياء الله الصالحين يأتيه الخطاب القرآني بنحو الحقيقـة لا المجاز بقوله تعالى: ﴿**تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ**﴾ (**المسد: ١**)، والذي يبذل علمه

---

(١) ورد ذلك في ذيل الفصل الثاني من الباب الأوّل من الكتاب تحت عنوان: عصرنة النصّ.

(٢) نهج البلاغة، للإمام علي عليه السلام، شرح ابن أبي الحديد: ج١، ص٢٨٨، تحقيق محمـد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار إحياء الكتب العربية، سوريا.

ونتاجه الفكري في لوي عنق النصوص الشرعية الثابتة باتّجاهات أُخرى يحيد بها عن الحقّ إمّا لطمع بمال أو بجاه أو بمقام دنيوي أو لخوف على ذلك، أو لجبن انطوى عليه قلبه، فهو ممّن يُخاطب بقوله تعالى: ﴿**يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ**﴾ (**النساء: ٤٦**)، وغداً يقال عنه: هذا الذي نزل فيه (**يُحَرِّفُونَ...**).

إنَّ هذه العصرنة الحقيقية للنصّ القرآني إنما تنسجم تماماً مع مقولة التعدّد في المعاني بشكل واضح لا نحتاج معه للوقوف طويلاً، والمظنون هو التزام المحقّقين بذلك، فهو مقتضى النصوص الروائية فضلاً عن انطباقه مع طريقة الخطاب القرآني، ولنا أن نُذكّر برواية عن الإمام الصادق عليه السلام يُخاطب فيها أبا بصير (... **لو كانت إذا نزلت آية على رجل ثمّ مات ذلك الرجل ماتت الآية، مات الكتاب، ولكنّه حيّ يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى**)[1].

الزاوية الخامسة: تعدد المعاني ومراتبية الفهم

لا ريب بأن تعدّد المعاني موجب لتعدّد التصوّرات والتصديقات وبالتالي يتعدّد الفهم للنصّ الواحد، وذلك لأن النصّ الواحد على فرض تفرُّد معناه فإنه وبحسب الاستقراء للمصنّفات التفسيرية نجده يأخذ وجوهاً عديدة، بمعنى أن النصّ الواحد المُتفرِّد فيه قابلية التعدّد في الفهم، وبذلك يكون من باب الأولوية وقوع التعدّد عند الالتزام بأصل التعدّد في المعاني.

ومن هنا يتعيَّن علينا أن ننطلق من هذا الوعي القرآني في قراءة النصِّ الديني عموماً والقرآني خصوصاً، ولكن مع مُراعاة المناهج التفسيرية الصحيحة والمعتبرة في القراءة لكي لا تعمّ الفوضى، وهذا واضح.

وما نعنيه بمراتب الفهم ليس أصل التعدّد فحسب فذلك أمر مفروغ منه في أصل التفرُّد فضلاً عن أصل التعدّد، وإنما عنينا الطولية في ذلك، وهذه

---

(١) الأصول من الكافي: ج١، ص١٩٢، ح٣.

الطولية مناشئها كثيرة، أهمّها الاختلاف في الاستعدادات والتنوّع في الثقافة، ولا ينبغي الإغفال عن البيئة التي ينطلق منها قارئ النصّ.

جدير بالذكر أن هذه الطولية بيِّنة للمتخصّص ومُبيَّنة لغيره، وأنها لا تنتهي عند حدٍّ تبعاً لاختلاف الاستعداد وتنوّع الثقافة، ومن ثمرات كونها بيِّنة للمتخصّص ضرورة التزام أو اهتمام القارئ بالطرح النقدي الذي يُقدَّم له، فلا يُقال بعد ذلك بمرجعية (فلان) دون غيره في صورة تخلّف أو تواضع قراءته للنصّ، وفي أُتون القراءة المنهجية ستسقط الأسماء ويبقى المجال مُشرعاً للمُعطى فقط.

بعبارة أُخرى: إنَّ الطولية المنهجية في الفهم تنسجم مع نفس ثقافة الفهم، ولا صلة لها البتّة بثقافة الأسماء، ولا ينبغي الإغفال عن ذلك أبداً، فإن من الدواهي التي أدّت إلى عرقلة الحركة العلمية على امتداد قرون عديدة هي حاكمية ثقافة الأسماء في الأوساط العلمية دون ثقافة الفهم!

الزاوية السادسة: تعدد المعاني ومراتبية المصداق

إن تعدّد المعاني سوف يطرح أمامنا إشكالية مراتبية المصداق، لاسيّما ونحن فسّرنا المراتبية بالطولية لا بالتعدّد فحسب، فإذا كان الأمر كذلك فكيف يُمكن فهم أو تصوير هذه الطولية؟

هنا قد يعسُر علينا الالتزام بجميع خصوصيات الطولية إلا إذا استثنينا فهم المعصوم عليه السلام، كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ **(النحل: ٤٣)** حيث يرى ابن عبّاس أن المراد بأهل الذكر أهل الكتاب، أي: فاسألوا أهل التوراة والإنجيل (**إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**)، فهو يخاطب مشركي مكّة، وذلك أنّهم كانوا يصدّقون اليهود والنصارى فيما كانوا يخبرون به من كتبهم، وأنهم كانوا

يُكذِّبون النبي صلى الله عليه وآله لشدّة عـداوتهم لـه)[١]، فقـريش لم تُـصدّق أن يكون الرسول رجلاً، وحيث إنّـهم كانوا يـصدّقون بأهـل الكتـاب فـالقرآن يحتجّ عليهم بذلك لتتمّ الحُجّة بكون الرسول إنساناً لا غير، ولكن مما جـاء في روايات الخاصّة عن الوشاء قال: (سألت الرضا عليه السلام فقلت له: جُعلت فداك: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾؟ فقال عليه السلام: **نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون**)[٢]، وهذا النصّ القرآني يُمكن إجراء تطبيق آخر عليه يحكي واقعنا المعاصر، فالمرجعية الدينية في عصر الغيبـة الكـبرى ربـما ينطبـق عليها عنوان أهل الذكر، فهم المسؤولون من قبل الأُمّة عمّا حكـم بـه الـشارع المقدّس، كما أنَّ عنـوان (أَهْـلَ الـذِّكْرِ) قابـل للانطبـاق عـلى جميـع أصـحاب الاختصاص أيضاً، فالطبيب من أهل الذكر في طبـّه، والمعلّم من أهـل الـذكر في تعليمه، والبنـّاء من أهل الذكر في بنائه، وهكذا.

المهمّ في ذلك كلّه هو استثناء فهم المعصوم عليه الـسلام، إذ لا يُقـاس بـه أحد، كما جاء في الأخبار[٣]، بمعنى أولوية ذلك الفهم على من سـواه، ولكـن مع ذلك سوف تبقى لدينا مسألتان، الأُولى: في صـورة تعـدّد فهـم أو عـرض المعصومين عليهم السلام لمراد النصّ، والثانيـة: في صـورة تعـدّد أفهـام غـير المعصومين، كما هو حاصل واقعاً.

أمّا الأُولى: فإنها إن لم تصل إلى مستوى التعارض والتـساقط فـإنّ الجمـع بينها واقع إذا وُجد نوع من التنافي، وفي صورة عدمه مطلقـاً فـالعرض الأوّل هو الأولى في عصره، والعرض الثـاني هـو الأولى في عـصره، وجميعهـا حجّـة

---

(١) انظر: مجمع البيان: ج٦، ص١٥٩.

(٢) أصول الكافي: ج١، ص٢١٠، ح٣.

(٣) عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: (**نحن أهل البيت لا يقاس بنا أحد، فينـا نـزل القـرآن وفينا معدن الرسالة**). انظر: عيون أخبار الرضا: ج١، ص٧١، ح٢٩٧.

ضمن الشروط والظروف التي صدرت فيها.

وأمّا الثانية: فالمرجعية للظروف الموضوعية التي تُحيط بالمصداق وليس للقبليات التي تتحكّم بالقارئ، والظروف الموضوعية تتفاوت من مكان لآخر ومن زمان لآخر، فلا ينبغي الترجيح أو القدح إلا في صورة قراءة الظروف المحيطة بالقارئ.

الزاوية السابعة: تعدد المعاني وقبول الآخر

إن الإيمان بواقعية تعدّد المعاني واحتمالية الاختلاف يُؤسّسان لحلّ إشكالية كانت ومازال تُعيق الحركة العلمية، وهي إشكالية قبول الآخر، إنها إشكالية تاريخية عويصة نُحر على أعتابها الكثير من الأعلام فضلاً عمّا لا حصر له من الأبرياء، ولاريب بأن هذه الإشكالية قد أطلّت بعنقها على العملية التفسيرية وقراءة النصّ، وألقت بكلّ تبعاتها المريرة على المُفسّر، فأحجم بعضٌ وغامر بعض. إن القبول بتعدّد المعاني يُمثّل انطلاقة حقيقية بالاتّجاه الصحيح نحو ذلك الأُفق الجامع الذي يستضيء به البعض بالآخر، إن الإيمان بتعدّد المعاني ليس مجرّد دعوة للقبول بالآخر، وإنما هي دعوة أيضاً لقراءة الآخر والتزوّد منه، ولا ريب بأن هذا الانفتاح المعرفي سوف يكفل لنا حالة من الرقي المتميّز الذي تخلّفنا عنه لقرون عديدة، وينبغي التأكيد أن القبول بالآخر لا يعني بالضرورة الالتزام به بقدر ما يعني إلغاء الحالة الإقصائية والعنف الفكري، والحجر والتهميش، إن الآخر ما دام يستفيد من منهج تفسيري معتبر في قراءة النصّ الديني فإن ذلك ينبغي أن يُشكّل له حصانة تقيه من مطاردة الآخر.

إن القول بالتعدّد ليس مجرّد أُطروحة لرفع إشكالية تعترض طريق قراءة النصّ الديني، وإنما هو السبيل الصحيح الذي ينبغي أن يُتّبع لإغناء العملية التفسيرية، ودفع الحركة العلمية النصّية بالاتّجاه الصحيح، ولعلّ من أسرار

تفوّق المُعطى العقلي على المُعطى النصّي ـ أعني مساحة الأخذ به عالمياً وتأريخياً ـ هو أن المعطى العقلي قد تجاوز إشكالية رفض الآخر، بخلاف ما عليه الحال في المُعطى النصّي ـ أعني: قراءاته ـ الذي لازال مُتلكّئاً وسلحفاتيَّ الحركة باتّجاه الآخر، لقد عاش النصّ أزمة القراءة الواحدة والمعنى الواحد لقرون عديدة نتج عنها تخلّف فاحش وقطع للأواصر بين أصحاب الاتّجاه الواحد والفكر الواحد في خطوطه الأساسية.

من هنا نجد من المناسب التركيز على أهمّية القول بتعدّد المعنى للخروج بالنصّ من سبات عميق فرضته سياسات متخلّفة ومغرضة، وسوف تكون لنا عودة أخرى لإرساء هذه الفكرة القرآنية من خلال كلمات تراجمة الوحي الأئمّة الطاهرين عليهم السلام، فانتظر[1].

الزاوية الثامنة: وحدة النصّ ووحدة الموقف

قد يبدو لأوّل وهلة أنَّ هنالك نوعاً من التهافت بين القول بتعدّد المعاني وبين القول بوحدة النصّ، ومن هنا ينبغي لنا التفريق أوّلاً بين ما نلتزم به من القولين معاً، أعني: تعدّد المعاني ووحدة النصّ، ولكي نفهم حقيقة الموقف لابدَّ لنا من التعرّض للنقاط التالية:

١. إنَّ موضوع التعدّد وموضوع الوحدة مُتباين، فموضوع التعدّد هو نفس المفردات والبناء الجُملي، وموضوع الوحدة هو القرآن نفسه، فنحن لو أخذنا آية معيّنة من قبيل قوله تعالى: ﴿...**فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (**النحل: ٤٣**)، فإنها تحتمل عدّة معانٍ، فأهل الذكر هم أهل الكتاب وهم أهل البيت عليهم السلام وهم أهل العلم، وهم أهل الاختصاص والحِرَف أيضاً، ولكن هذه الآية الكريمة لا يُمكن فهمها بشكل دقيق إلا من

---

(١) سيأتي الكلام عن ذلك في تذييل هذا الفصل وتفريعاته.

خلال قراءة الخطوط البيانية للقرآن الكريم برمّته للوصول إلى موقعية هذه الآية الكريمة في البناء القرآني، لأن البناء القرآني واحد، فهو ليس فصولاً مستقلّة، وليس جُملاً مُتناثرة، بل هو في بنائه وتركيبه أشبه ما يكون بتركيبة الجملة الواحدة، وهذا ما عنيناه بوحدة النصّ.

ومن هنا ينبغي أن يُعلم بأن قراءة النصوص القرآنية بشكل مستقلّ لا يُمكن أن تقدّم لنا صورة حقيقية عنها، فغاية ما تُعطيه هذه القراءة البتراء الناقصة هو الوقوف على المعاني اللغوية وليس المعاني القرآنية، وسوف يأتي البحث بصورة مُركّزة في هذه النكتة الفريدة في بحث لاحق(١).

٢. إن تعدّد المعاني ناشئ من قابلية الألفاظ على ذلك في صورتها المفرداتية، ومن إحكام استعمالها من قبل المتكلّم عزَّ وجلّ في صورتها الجُملية، حيث وظّفها الباري سبحانه بصورة إعجازية تُمكّن كلّ قارئ من الخروج بوجه جديد، ولذلك أسباب وحكم معرفية وتربوية قد يأتي الوقوف عندها في مناسبة أُخرى.

٣. إن أصل التعدّد يُشكِّل أرضية خصبة لوحدة النصّ، وذلك لأن وحدة النصّ قد لُوحظ فيها الهيمنة المعرفية على النظام المعرفي الحاكم لعالم الإمكان برمّته، فهو الكتاب الذي كلّه علم وكلّه نور لا يعزب عنه شيء، وهو تبيان لكلّ شيء، وفيه تجلَّى الحقّ سبحانه بكماله وجماله وجلاله، وعليه فدون القول بالتعدّد يلزم الإيراد لا بالتعدّد.

٤. إنَّ النصّ القرآني بوجوده الإجمالي قائم على أساس المحكم والمتشابه، وهذا التشطير الثنائي الذي يُشكّل وحدة النصّ القرآني إنما ينسجم تماماً مع القول بتعدّد المعاني لا بوحدتها.

---

(١) سيأتي البحث في هذا المعنى الدقيق عندما يتعرّض السيد الأُستاذ إلى بيانات الفصل الأوّل من الباب الثاني، تحت عنوان: (آية الكرسي في السُلَّم القرآني) و(محورية آية الكرسي).

٥. وأخيراً إنَّ الهدف المشترك من وحدة النصّ وتعدّد المعاني هو الدعوة للتأمّل وإعمال النظر والقبول بالآخر وفقاً لنظام المراتبية في الفهم، فكيف نُحقّق دعوة النصّ بوحدته للتأمّل والتفكّر والنظر، دون الالتزام بتعدّد المعاني؟

أَوَ ليس القول بوحدة المعاني حجراً على التفكّر والتأمّل؟

نعم، لا ريب بأن تصوّر التعدّد في المعنى مع القول بوحدة النصّ فيه نوع إرباك، ولكنه إرباك ناشئ من ثقافات خاطئة حكمت العقل العربي والإسلامي لقرون عديدة لا من أصل النصّ أو إمكانيات اللغة، وهنا نودّ أن نقفز بالبحث إلى مقولتين فلسفيتين تبنّتهما مدرسة الحكمة المتعالية فيهما نوع من التقريب لمحلّ الكلام، أمّا الأُولى فهي المقولة المشهورة المتعلّقة بعلم الله تعالى والتي مفادها أن علمه تعالى إجمالي في عين الكشف التفصيلي، وأما الثانية فهي مقولتهم بأن عالم الإمكان موصوف بالوحدة في عين الكثرة، وبالكثرة في عين الوحدة، فهذا قريب إلى حدٍّ ما من القول بوحدة النصّ في عين أن معانيه متعدّدة، فالإجمال والوحدة هما قريبان من وحدة النصّ، والكشف التفصيلي والكثرة هما قريبان من تعدّد المعاني.

وهكذا فيما يُتداول في علم الكلام في مسألة الاختيار والجبر، حيث يقولون بأن الإنسان في أفعاله مختار في عين أنه مجبور ومجبور في عين أنه مختار، وهو تعبير آخر عن مقولة الإمام الصادق عليه السلام: (**لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين**)[1].

إذا اتّضح لنا ذلك نعود إلى أصل الموضوع وهو العلاقة بين وحدة النصّ ووحدة الموقف، فما هو المراد بذلك؟

المراد بوحدة الموقف هو الموقف القرآني من موضوعاته أو من الإشكاليات المُثارة من قبل القارئ، فهنالك إثارات كثيرة، قديمة وحديثة، من قبيل: ما هو

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص١٦٠، ح١٣.

الموقف القرآني من فعل الإنسان، هل الإنسان خالق لأفعاله أم أنه ليس إلا الكسب؟ هل المعاد جسماني أم أنه روحاني فقط؟ هل الموت تكامل أم تسافل؟

وغير ذلك من المسائل العقدية والشرعية والأخلاقية والاجتماعية، وهنا لا يُمكن تقديم إجابات من خلال قراءة نصّ قرآني واحد، فإن الآية الواحدة تُحدّد موقفها فحسب ولا تُحدّد لنا الموقف القرآني بصورة كاملة، ولذلك فإن الموقف القرآني إنما يتحدّد من خلال وحدة النصّ القرآني بوجوده الكلّي لا من خلال النصّ الواحد، ولا ريب بأن الوصول إلى الموقف القرآني هو من مهامّ التفسير الموضوعي لا التجزيئي، وهذا واضح.

ولا ريب بأن وحدة الموقف إنما تنسجم كلّياً مع القول بوحدة النصّ، فلو لم يكن النصّ القرآني واحداً لتعسَّر كلّياً الوصول إلى أيّ موقف قرآني، كبيراً كان أم صغيراً، وعظيماً كان أم ضئيلاً، وبذلك يثبت لدينا بأن وحدة النصّ هي الأرضية الخصبة والوحيدة لتحصيل الموقف الواحد.

الزاوية التاسعة: وحدة النصّ وحدود الحركة التفسيرية

إن وحدة النصّ تسير باتّجاهين مختلفين يعسر على غير المتخصّصين بالعملية التفسيرية استشرافهما فضلاً عن الإحاطة والإلمام بهما، أما الاتّجاه الأول فهو إحكام التعقيد في خوض غمار العملية التفسيرية، وذلك لتوقّف الفهم الغائي والنهائي على توفّر الأفهام الأوّلية والمتوسّطة[1] للنصّ القرآني،

(١) يُريد السيد الأُستاذ بذلك المراتب التفسيرية الثلاث تبعاً لطريقته في فهم النصّ القرآني، فالتفسير المفرداتي يُوفِّر لنا فهماً أوّلياً، والتفسير التجزيئي يُوفِّر لنا فهماً متوسّطاً، والتفسير الموضوعي يُوفِّر لنا فهماً نهائياً في حدود دائرة التفسير، وأما الفهم الغائي فهو ما يتكفّل به التأويل، ولكن وفقاً لمقولة العينية لا المعنى، ومن هنا يتأكّد لنا عمق النظرة التفسيرية التي يتمتّع بها السيد الأُستاذ عندما رتَّب مطالبه القرآنية طولياً، تبدأ فيه بالتفسير المفرداتي وتنتهي بالتأويل، مما يعني جدوائية الطولية بل وضرورتها في فهم النصّ =

وحيث إن النصَّ بوجوده المجموعي مُترامـي الأطـراف، ولكـلّ طـرف منـه خواصّه ومتعلّقاتـه وأسراره لارتباطاتـه بـالأطراف الأُخـرى، فـإن العمليـة التفـسيرية بمعناهـا العـامّ الجـامع للتفـسير والتأويـل معـاً آخـذة في العمـق والتعقيد، إن هذه الصورة التكافلية الإعجازية التي عليها النصُّ القرآني بقدر ما تُمثّله من قوّة ارتباط وعمق معرفي فإنها سوف تكون كاشفاً إنـيّاً عـمّا عليـه المتصدّي للعملية التفسيرية.

وأما الاتّجاه الآخر، العكسي في صورة وظاهر سيره، التوافقي مع الاتّجـاه الأول في غايته، فهو السير باتّجاه إحكام النتائج، وذلك لوقوف المُفسِّر حينئذ عـلى جميـع أو معظم تفصيلات النصّ بأبعاده الأربعة، المفرداتي والجُملي والنصِّي والغائي.

وفي ضوء ذلك كلّه تتبيّن لنا طبيعة الحركة التفسيرية المتفرّعة عـلى وحـدة النصّ بالنحو المتقدّم باتّجاهيه، أعني: إحكام التقعيد وإحكام النتائج.

الزاوية العاشرة: وحدة النصّ واجتهادات المفسر

قد ينقدح إشكال لأوّل وهلة لدى القارئ بأن القول بوحدة النصّ سوف يُحدّد من العملية التفسيرية الاجتهادية، ولكن هذا الإشكال ينبغـي أن تكـون قد انجلت غبرته بعد أن اتّضح لنا المراد من وحـدة الـنصّ القـرآني، وأنّ مـن أهداف النصّ القرآني في وحدته الإجمالية الـدعوة للتأمّـل والتفكـر والتـدبّر، فـإن

= القرآني وهذا ما أسماه في موارد أُخرى بالتفسير المفـرداتي والجُمـلي والنـصّي، فـأوقف النصّي على الجُملي، وأوقف الجُملي على المفرداتي، وهذا كلّه لا يخـرج عـن الفهـم النهـائي لخطوط النصِّ في عالم اللفظ دون الفهم الغائي المقترن بعالم الخزائن، وبذلك تتأكّد لنـا مـا هي حدود المُفسّر الحقيقي، وسوف تكون هنالك وقفـة جليلـة نـستعرض فيهـا آخـر مـا انتهى إليه النظر التفسيري للسيد الأُستاذ في عالمي اللفظ والخزائن، فهنالك سيتّـضح لنـا حجم الخلط الفاحش الذي وقع فيه أعلام الفريقين سـواء مـن المتقـدِّمين أو المتـأخّرين، فانتظر.

ذلك كلّه يصبّ باتّجاه تنمية العملية التفسيرية الاجتهادية والرقيّ بها، كما أن وحدة النصّ سوف تترك خلفية معرفية مهمّة جدّاً لدى القارئ المتخصّص، وذلك لأن العملية الاجتهادية تهدف إلى تجلية موقف المتكلّم وهذا إنما ينسجم مع القول بوحدة النصّ لا بتناثره.

إنَّ وحدة النصّ تُوفّر على القارئ المجتهد إشكاليات التشظّي التي عادة ما نصطدم بها في النتاج البشري، وبعبارة أُخرى: إنها تمنح القارئ خطوطاً بيانية تُحرّكه باتّجاه الغايات العليا المرسومة للنصّ، ولعلّ ما نُلاحظه من تخبّطات واضحة في استشراف الغايات العليا للنصّ الواحد هو الانطلاق من الزوايا الضيقة والاتكال على النظرة المحدودة لمعطيات النصّ.

والأدهى من ذلك كلّه هو ما يحمله بعض أنصاف المتعلّمين من الطلبة والأكاديميين من نظرة ساذجة بائسة للنصّ القرآني حيث يرونه غنيّاً عن توسّط المتخصّص في إيصال مطالبه!

إن هذه النظرة القاصرة تكشف لنا كشفاً إنّياً عن بضاعة القائل بذلك، وأن ما وقف عنده لا يتجاوز تراقيه، وليت خطورة الموقف تقف عند هذا الحدّ ولكنها تمتدّ إلى مساحات أعظم، فإن الخطورة الكبرى والطامّة العظمى إنما تكمن في انتشار ثقافة كهذه في الوسط العلمي والتعليمي.

جدير بالذكر أننا نعني بالعملية الاجتهادية في قراءة النصّ القرآني: الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي الاستنباطي، بل وفي أعلى مراتبه، فاستجلاء الحكم الشرعي من مداركه الشرعية موقعه من السلّم المعرفي للعلوم الإسلامية في طول العملية التفسيرية الاجتهادية.

ومن هنا يتّضح لنا موقعية السواد الأعظم من المصنّفات التفسيرية ممن لم يتمتّع أصحابها بملكة الاجتهاد، وكيف أن دائرة المرجعية في التفسير سوف تنحسر كمّاً وكيفاً، بل إن ما نقرأه في جملة من الروايات حول ندرة المؤمن، أو

الأخ المواسي بماله ونفسه، أو القارئ للقرآن الذي جعل ما قرأه دواءً لقلبه، لهو أولى بالانطباق على ندرة المفسِّر الحقيقي.

فمما روي عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: (**قرّاء القرآن ثلاثة: رجل قرأ القرآن فاتّخذه بضاعة واستدرّ به الملوك واستطال به على الناس، ورجل قرأ القرآن فحفظ حروفه وضيّع حدوده وأقامه إقامة القدح، فلا كثّر الله هؤلاء من حملة القرآن، ورجل قرأ القرآن فوضع دواء القرآن على داء قلبه فأسهر به ليله وأظمأ به نهاره وقام به في مساجده وتجافى به عن فراشه. فبأولئك يدفع الله العزيز الجبّار البلاء وبأولئك يديل[1] الله عزّ وجلّ من الأعداء، وبأولئك ينزل الله عزّ وجلّ الغيث من السماء. فو الله لهؤلاء في قرّاء القرآن أعزّ من الكبريت الأحمر**)[2].

أقول مُؤكِّداً: إنَّ هذا الكبريت الأحمر لهو الأندر في أصحاب ملكة الاجتهاد في التفسير.

الزاوية الحادية عشرة: وحدة النص وبيانية سير العملية التفسيرية

كنّا قد ألمعنا في الأبحاث السابقة إلى أن وحدة النصّ القرآني تُسهم إلى حدٍّ كبير في رسم بيانية سير العملية التفسيرية، بمعنى أن هذه الوحدة قد حفظت لنا النصّ بوجوده الجُملي من التناثر، حيث كشفت لنا عن خطوط الوصل وقوّة الارتباط بين آيات النصّ الواحد، إن هذه البيانية هي أشبه ما تكون بخريطة الحركة القرآنية في السلم المعرفي، أو هي الأبجدية الأُولى لفهمه، وهي الخلفية الحقيقية التي يتشكَّل النصّ القرآني في ضوئها، فإذا كان لكلّ علم مبادئ تصوّرية لابدّ من الإلمام بها قبل الانتقال إلى عالم التصديقات، فإن الخطوط البيانية للنصّ القرآني هي مبادئه ولابدّ للمُفسِّر الحقيقي والقارئ

(١) يُقال: أدال الله بني فلان من عدوّهم، أي: جعل الكَرَّة لهم عليهم.

(٢) أُصول الكافي: ج٢، ص٦٢٧، ح١.

المتخصّص من الإلمام بها.

هذا، ولعلّنا نُوفَّق في مُناسبة أُخرى للوقوف عند هذه الخطوط البيانية في دراسة تفصيلية مستقلّة حريٌّ بها أن تكون المقدّمة النظرية لكلّ مشروع تفسيري، فإن المُلاحظ هو غياب هذه الأبجدية والمبادئ الأُولى لقراءة النصّ القرآني عن المصنّفات التفسيرية جمعاً وتفريقاً ولا نستثني أحداً[1].

وعلى أيّ حال، فإن عدم الالتزام بوحدة النصّ القرآني سوف يكون مُعوِّقاً حقيقياً ومانعاً معرفياً عن الوصول إلى أبجدية قراءة وفهم القرآن الكريم، بل وسوف يكون كاشفاً عن سوء وخطل الحركة التفسيرية للمفسّر حتى وإن كان المتصدّي جامعاً للمقدّمات التفسيرية، بل سيكون ذلك داعياً لوصف نتاجه وما انتهى إليه بالتفسير بالرأي نظراً لفقدانه لميزان الحركة العلمية المبتنية على أساس تلك المبادئ الأولى.

جدير بالذكر أنَّ ما كنّا بصدده كان يدور حول فهم القرآن تفسيراً، فإنَّ لوحد النصّ صلة وثيقة أيضاً بفهمه تأويلاً، وستأتي الإشارة لذلك.

الزاوية الثانية عشرة: وحدة النصّ وبيانية سير العملية التأويلية

هذا ما نُريد الإشارة له في المقام، فإنَّ التفسير له مُعطياته الخاصّة به، وهي غير مُعطيات النصّ تأويلاً، ولا ريب بأنَّ لوحدة النصّ صلة وثيقة بفهمه تأويلاً كما كان لذلك تفسيراً، بل لا يُمكن التحقّق من ذلك الفهم دون الالتزام بوحدة النصّ والانطلاق من هذه الحقيقة كأصل مُسلَّم به.

---

(١) ومن هنا تعلم بأن المراد من هذه الأبجدية والمبادئ الأُولى هو غير ما يتصوّره البعض من أنها معرفة علم الناسخ والمنسوخ، وعلم المحكم والمتشابه، وعلم الظاهر والباطن، وعلم المكّي والمدني، و... إلخ ، وهي ما يُطلق عليها بعلوم القرآن، فبقوله «دام ظله »: (غياب هذه الأبجدية والمبادئ الأُولى لقراءة النصّ القرآني عن المصنّفات التفسيرية جمعاً وتفريقاً ولا نستثني أحداً) يثبت لدينا أن مُراده من هذه الأبجدية والمبادئ هي غير ما يُذكر.

إنَّ موضوعة التفسير والتأويل واحدة لا تعدو النصّ القرآني، ولكن منافذ الفهم تختلف فيما بينهما، ففي التفسير تُلحظ البعدية في النصّ الظاهري، وفي التأويل تُلحظ القبلية في النصّ الظاهري.

بعبارة أُخرى: إذا كان الملحوظ هو ما بعد النزول فذلك هو التفسير، وإذا كان الملحوظ هو ما قبل النزول فذلك هو التأويل، وهذا التأويل يُطلق قرآنياً على حيثية (ما قبل النزول) بالخزائنية[1]؛ قال تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾ (**الحجر: ٢١**).

إذا اتّضح ذلك فاعلم أن للنصّ القرآني خطوطاً بيانية تُنظّم سير العملية التأويلية كما هو الحال تماماً في العملية التفسيرية، وكما يجب الوقوف على تلك الخطوط البيانية الداخلة في سير العملية التفسيرية فالأمر كذلك في سير العملية التأويلية، بل إنَّ الوقوف على الخطوط البيانية لسير العملية التأويلية هو من باب أولى؛ نظراً لضبابية الموقف وخطورة النتائج.

إنَّ الخطوط البيانية والمبادئ الأساسية الأُولى للعملية التأويلية هي الأُخرى الأكثر غياباً في المصنّفات التأويلية، بل هي معدومة تماماً، وهذا الجهل أو التجاهل والإهمال قد خلق لنا في الأوساط العلمية نظرة سلبية بائسة تجاه التأويل، فإذا ما ذُكر التأويل ذُكرت معه النعوت النافية للعلم

---

(١) قال الفيض الكاشاني في موضوعة الخزائن: (وأما في الباطن: فالخزائن عبارة عمّا كتبه القلم الأعلى، أوّلاً: على الوجه الكلّي، في لوح القضاء المحفوظ عن التبديل، الذي منه يجري. ثانياً: على الوجه الجزئي، في لوح القدر الذي فيه المحو والإثبات، مدرجاً على التنزيل، ثمَّ منه ينزل ويظهر في عالم الشهادة، وإليه أشير ما ورد: أنَّ في العرش تمثال جميع ما خلق الله من البرّ والبحر. قال: وهذا تأويل قوله تعالى: **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ**). «انظر: التفسير الأصفى، للفيض الكاشاني: ج١، ص٦٢٨». وسوف تكون هنالك وقفة جليلة حول موضوعة الخزائنية في الفصل الأوّل من الباب الثالث من هذا الكتاب، فانتظر.

والدقّة والنظر، حتى صار التأويل في حُقبٍ سالفة سُبَّة تُلصق بالمنحرف فكرياً، فيقال عنه: هذا مُؤوِّل!

وما ذلك إلا لغياب تلك المبادئ الأساسية والخطوط البيانية الخاصّة بالتأويل، وقد حاول جُملة من الأعلام مُعالجة الموقف في العملية التفسيرية فطرحوا موضوعة المناهج التفسيرية، وهي مُحاولة ناجحة إلى حدٍّ، ولكنها لم تحسم الموقف نهائياً لأن المبادئ الأولى والخطوط البيانية للعملية التفسيرية هي غير المناهج التفسيرية تماماً، وأما في عالم التأويل فقد بقي مسرحه بلا قيود أو حدود، حتى أن بعض الجُهَّال ممن لا صلة له بالعلم إذا أعيته الحيلة في التفسير لجأ إلى التأويل بالمعنى المتداول لديهم ! في حين إن البعض الآخر بالغ كثيراً في التنصّل عن أصل التأويل فوقع في التعطيل!

وهكذا انتهى الأمر بين التجنّي والتعطيل، مما سبّب خسارة علمية كبيرة على امتداد قرون لازلنا ندفع ثمنها باهظاً بسبب نشوء مدارس تأويلية أخذت مساحتها وأُفقها في الأوساط العلمية، بل إن البعض منها شكَّلت مرجعية، وأُخرى أصبحت مُدوّناتها مصادر أساسية ترسم للآخرين حركتهم العلمية في مجال التأويل.

وهذا ما يجعلنا نُؤكّد ما ابتدأناه من أهمّية بل ضرورة الوقوف على المبادئ الأساسية أو الخطوط البيانية للتأويل فضلاً عن ذلك في التفسير.

إن ما ندعو إليه من إعادة قراءة المصادر التأويلية وفق المبادئ الأساسية والخطوط البيانية للتأويل إنما هي دعوة تصحيحية للنتاج المتراكم والفاقد لهويّته الصحيحة، وأيضاً هي دعوة لرسم الملامح الحقيقية للمرجعية في التأويل فضلاً عن دعوتنا القديمة والمستمرّة لمرجعية منهجية في التفسير تعتمد المناهج المعتبرة وتلتزم بالمبادئ الأُولى والخطوط البيانية للتفسير.

الزاوية الثالثة عشرة: وحدة النصّ واختلاف المعطيات

وهنا قد تنقدح في ذهن المُتلقّي إشكالية منهجية أُخرى منشؤها التنافي الظاهري بين أصل وحدة النصّ وبين اختلاف النتائج والمعطيات.

ولكن الصحيح هو غير ذلك تماماً، وأن التنافي الحقيقي التحقيقي يلزم من القول بوحدة المعطيات، أو من القول بتناثر النصّ؛ ولعلّ القارئ الملتفت قد انقدحت في ذهنه الإجابة عن ذلك من خلال التأمّل فيما تقدّم.

لقد أكّدنا مراراً بأن وحدة النصّ القرآني بوجوده الكلّي لا تعني البتّة وحدة المعنى، وإنما تعني أن النصوص القرآنية مُترابطة وتسير بالقارئ باتّجاه الغايات الابتدائية في دائرة المفردات، وباتّجاه الغايات المتوسّطة في دائرة الجُمل، وباتّجاه الغايات النهائية في دائرة وحدة الموضوع وتوافق الجُمل ـ سواء كان ذلك في حدود السورة الواحدة أو على امتداد مجموعة سور ـ وأخيراً يسير النصّ بوحدته الإجمالية باتّجاه الغاية الأسمى من كلّ ذلك، وهو التحقّق بمفاد النصّ، وهذا الإجمال الدقيق في تصوير وحدة النصّ إنما ينسجم تماماً مع تنوّع واختلاف المعطيات ، فإن التصوّر الابتدائي - وهو مُعطى قرآني في مرتبة دانية تُقدّمه مفردات النصّ- يختلف من قارئ لآخر، فضلاً عن مُعطيات التركيب الجُملي والتركيب الموضوعي، وقد تقدّم منّا أن النصّ حتى على فرض القول بوحدته بالمعنى العرفي يقع فيه الاختلاف في الفهم والعرض بين القرّاء، حتى وإن كانوا من مدرسة واحدة، فضلاً عن فرض تنوّع مدارسهم، ونحن نلمس بقوّة وقوع ذلك في فهم رواية واحدة يُطالعها متخصّصان من مدرسة واحدة، فكيف مع اختلاف المشارب والمنابع والأذواق؟

إنَّ القول بوحدة النصّ أمر لا مناص منه أبداً، كما تقدّم، وإن اختلاف المعطيات من قارئ لآخر هو الآخر أمر ثابت بالاستقراء، بل بالوجدان أيضاً.

وهنا نودّ توضيح نكتة مهمّة لعلّها تغيب عن المتخصّصين فضلاً عن

مطلق المتلقّين الآخرين، وهي أن اختلاف المعطيات تارة يُلحظ من زاوية النصّ نفسه، وتارة يُلحظ من زاوية القارئ للنصّ، ونحن نلتزم بالأمرين معاً، فالاختلاف نصّيٌّ بامتياز، وقراءتيٌّ بامتياز أيضاً.

أما اختلاف المعطى نصيّاً فذلك واضح من جميع ما تقدّم منّا في تصوير وحدة النصّ القرآني، وأما الاختلاف بلحاظ القارئ فهو أمر واضح جداً، بل وبديهي لكلّ ذي عينين، والمظنون أنه بعد هذه الوقفة الإجمالية تكون قد انجلت غُبرة الإشكال الصوري الناشئ من الفهم الساذج لحركة النصّ القرآني وطبيعة مُعطياته.

جدير بالذكر أن إنكار القول بوحدة النصّ بالمعنى المتقدّم بطرحه الصحيح سوف يكون مُوجباً للتأمّل في طبيعة الاختلاف في النتائج التي انتهى إليها القارئ، وهذا يعني بطبيعة الحال رفع أصابع الاتهام بوجه نفس المُعطى، لأنه ابتنى على أساس خاطئ وهو القول بتناثر النصّ، مما يعني أن اختلاف المعطيات أمر واقع على القولين معاً، ولكن القول بصحّته فرع الالتزام بوحدة النصّ بالمعنى المتقدّم.

الزاوية الرابعة عشرة: وحدة النصّ وتمحور المعطيات

الآن نكون قد انتهينا عند نهاية المطاف إلى إضاءاتنا التي وعدنا بالوقوف عندها، وقد اخترنا هذه الزاوية نتيجة علاقتها الوثيقة بالزاوية السابقة، فإن ما سلف منّا على وضوحه ربما يكون قد ترك في النفس شيئاً، ولو في صورة الوهم، فبعد أن اتّضح التزامنا الأكيد بوحدة النصّ يكون الأقرب لهذا المعنى هو القول بتمحور المعطيات لا باختلافها، فكيف يُمكن دفع ذلك التوهّم أو الدخل المقدر؟

نقول: إنَّ القول باختلاف المعطيات لا نُريد به وقوع التنافي والتناقض،

فذلك مُوجب للتكاذب والتساقط ، وإنما الاختلاف الذي نُؤمن بـه ونُؤكّـده هنا بقوّة هو الاختلاف المبني على أساس المراتبية الطولية، وقد تقدّم منّا هـذا المعنى فلا نُعيد.

وعليه فتمحور المعطيات ليس أُطروحـة نعرضـها للنقـاش بعـد التزامنـا الأكيد بوحدة النصّ، وإنما هي ضرورة حتمية لا يقع شيء في عرضـها البتّـة، وأنَّ هذا التمحور ينساق بصورة انسيابية وتوافقية في جميع تفاصيله مع القول بوحدة النصّ، ولا ينبغي الإغفال عن ذلك، فهذه الوحدة النـصِّية الأعلائيـة تُشكّل السور الواقي والجامع لكلّ ما ظُنَّ بأنه مُتفرّد في القرآن الكريم.

بعبارة أخرى: (إنّ الآيات الكريمة القرآنية على اختلاف مضامينها وتشتّت مقاصدها وأغراضها ترجع إلى معنى واحد بـسيط ، وغـرض فـارد أصـليّ لا تكثـّر فيه ولا تشتّت، بحيث لا تروم آيـة مـن الآيـات الكريمـة مقـصداً مـن المقاصد ولا ترمي إلى هدف إلاّ والغرض الأصلي هو الروح الساري في كيانـه والحقيقة المطلوبة منه.

فلا غرض لهذا الكتاب الكريم على تشتّت آياته وتفرّق أبعاضه إلاّ غرض واحد متوحّد، إذا فصّل كان في مورد أصلاً دينياً، وفي آخـر أمـراً خلقيـاً، وفي ثالث حكماً شرعياً، وهكذا كلّما تنزّل من الأُصول إلى فروعها ومن الفروع إلى فروع الفروع لم يخرج عـن معنـاه الواحـد المحفـوظ ، فهـذا الأصـل الواحـد بتركّبه يصير كلّ واحد واحد من أجزاء تفاصيل العقائد والأخلاق والأعمال، وهي بتحليلها وإرجاعها إلى الروح الساري فيها الحاكم على أجسادها، تعـود إلى ذاك الأصل الواحد)[1]، فالأصل واحد تنضوي تحته مراتب جمَّة.

---

(١) انظر: أُصول التفسير والتأويل، للسيد كـمال الحيـدري: ص٢٤٣، ضـمن عنـوان (ذكـر الأئمّة في القرآن بالنعوت والأوصاف).

الآن وقبل الانتقال إلى موضوعة النقاط المركزية في القرآن (أوتاد القرآن) نودّ أن نُسجّل بعض التنبيهات المنهجية المهمّة ذات الصلة بما تقدّم.

أولويات التعاطي مع المواضيع المختلفة

اشتمل القرآن الكريم على مواضيع مُختلفة جملة وتفصيلاً، وإن كانت تسير باتّجاه واحد وهدف واحد، وهو إسعاد الإنسان، وذلك من خلال إخراجه من الظلمات إلى النور.

وفي ضوء هذا الاختلاف تبرز أمامنا أسئلة مُلحّة ينبغي عرضها مع أجوبتها للوصول إلى أبجدية ثانوية جديدة في موضوعة التعاطي مع الموضوعات القرآنية المُختلفة، وأما الأسئلة المُذيّلة بأجوبتها فهي:

أوّلاً: ما هي التصنيفات الفعلية لتلك الموضوعات المُختلفة؟

يُمكن تقسيم المواضيع القرآنية الرئيسية إلى:

١. **المواضيع العقدية**؛ من قبيل قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾ (الأحزاب: ٣٣)، فإنَّ الآية بصدد إثبات عصمة أهل البيت عليهم السلام، وهم شخص النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة الاثنا عشر عليهم السلام بمعيّة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام.

٢. **المواضيع الشرعية**؛ من قبيل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (البقرة: ١٨٣)، حيث أوجبت الصوم على سائر المؤمنين.

٣. **المواضيع الأخلاقية**؛ من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ**﴾ (فصّلت: ٣٤)، ففيها درس أخلاقي عظيم، حيث دفع الغضب بالصبر، والجهل بالحلم، والإساءة بالعفو، حتى يصير عدوّك صديقاً مُقرَّباً، بل حميماً.

٤. **المواضيع الروحية أو العرفانية**؛ من قبيل قوله تعالى: **﴿وَلله المَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ الله إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾** **(البقرة: ١١٥)**، الدالّة في الرؤية العرفانية على مقام التحقّق بالتوحيد بمراتبه الثلاث، الذاتي والصفاتي والأفعالي، لا يناله إلا من أوصد أبواب حاكمية عالم المادّة مُطلقاً، الذي حكاه إمام المُوحّدين علي عليه السلام في قوله: **(ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه)**[1].

٥. **المواضيع العلمية**؛ من قبيل قوله تعالى: **﴿وَأَنزَلْنَا الحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾** **(الحديد: ٢٥)** فقد تكون إشارة للنيازك التي أثبتت التحقيقات العلمية والمسح الجيولوجي بأنها تنزل من السماء بين فترة وأُخرى، وأنها لا تسقط إلا في الأماكن الخالية من السكان، بل والخالية من الحيوان أيضاً.

٦. **مواضيع فكرية داعية للتفكّر والتأمّل**، من قبيل قوله تعالى: **﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ...﴾** **(الحجّ: ٤٦)**.

٧. **المواضيع الاجتماعية**؛ من قبيل الدعوة إلى التداخل والتعارف بين الشعوب المُختلفة، من قبيل قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ الله أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾** **(الحجرات: ١٣)**.

٨. **مواضيع الجهاد ومواجهة العدو**، من قبيل قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾** **(التوبة: ٧٣)**.

٩. **مواضيع الهداية والوعظ والإرشاد**، كما هو الحال في معظم القصص القرآني، من قبيل قوله تعالى: **﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِالله إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾** **(لقمان: ١٣)**.

---

(١) انظر: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية: ص٢٢.

١٠. المواضيع الغيبية، من قبيل قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾ (**التوبة: ٣٣**)، حيث تُشير إلى زمان ينحصر فيه الدين بالإسلام، فيكون هو الدين كلّه، وهو ما سيحصل في دولة الإمام المهدي عليه السلام.

١١. مواضيع ذات أبعاد مُختلفة، وهي كثيرة جداً، من قبيل قوله تعالى: ﴿**تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ (**القصص: ٨٣**)، التي تتضمّن عدَّة بحوث مختلفة، تتعلّق بالعدل الإلهي وبالمعاد وبالأخلاق.

ثانياً: هل تتفاوت هذه المواضيع في إعمال القبليات العلمية فيها؟

ونعني بالقبليات العلمية مجموعة الأدوات التفسيرية والتأويلية معاً، والصحيح هو أنَّ هنالك مدخلية كبيرة للموضوع القرآني في تحديد الأدوات العلمية عموماً والتفسيرية منها خصوصاً، فالموضوع الفقهي مثلاً عادة ما يكون مُجملاً ـ في قبال التفصيل ـ فيحتاج إلى بيانات روائية، كما في قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَارْكَعُواْ مَعَ الرَّاكِعِينَ**﴾ (**البقرة: ٤٣**)، فكيف لنا أن نُقيم الصلاة ونُؤتي الزكاة بدون الرجوع إلى السنّة الشريفة؟

إنها مهمّة عسيرة على المُفسّر والمُخاطب القرآني عموماً، ولذلك يجد القارئ لهذه النصوص الطريقَ أمامه مُغلقاً تماماً بدون تفصيلات السنّة الشريفة، كما أنه لا طريق أمامه البتّة غير السنّة الشريفة.

وهكذا في النصوص التي تحتاج إلى أوّليات منطقية وقواعد عقلية وجملة من البراهين، من قبيل قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ (**الأنبياء: ٢٢**)، حيث يحتاج القارئ إلى دراية بالقياس الاستثنائي.

وقوله تعالى: ﴿**أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾ (**ق: ١٥**)

الدالّ على المعاد.

وقوله تعالى: ﴿**مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾ (**المائدة: ٧٥**)، الدالّ على نفي الألوهية عن عيسى عليه السلام، لأنَّ الإله لا يأكل الطعام، ولا يحتاج إلى قضاء حاجته بعد الإطعام، وقوله: (**انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الآيَاتِ**)، يُراد بيان الأدلّة.

وهكذا في النصوص التي تتضمّن مفردات نحتاج فيها إلى المعاجم اللغوية، من قبيل: (**الْمُسَوَّمَةِ، فَلَيُبَتِّكُنَّ، لاَ يَهِدِّيَ، يَلِتْكُم، زَنِيمٍ،...**)، التي يعسر فهمها على القارئ المُتخصّص فضلاً عن غيره، لاسيّما ونحن تفصلنا عن زمن النزول فاصلة زمنية طويلة، فلا مناص من الرجوع للمعاجم اللغوية للوقوف على معانيها.

وبالتالي فهنالك أولوية واضحة لبيانات على أُخرى، وهذه الأولوية تُشخِّصُها لنا الموضوعات القرآنية ابتداءً وليست ميول القارئ للنصّ، وإلا سوف يحصل خلل في السير المعرفي للآية لا يُمكن تجاوزه، لأنه سوف يكون ضرباً من ضروب التفسير بالرأي، ومن هنا نُشدّد على هذه الأولوية ففيها تكمن ضمانةٌ أُخرى للتفسير المنهجي المُعتمد.

ثالثاً: هل تختلف المناهج التفسيرية باختلاف الموضوع القرآني؟

ما لم يقم نصّ قرآني مُفسّر فللنصّ المُراد تفسيره صلة وثيقة في تحديد المنهج التفسيري، كما في مرَّ بنا في بعض إجابات السؤال السابق، ومن الواضح أنَّ المضامين العقلية تختلف تماماً عن المضامين الشرعية في تحديد المنهج التفسيري لها.

رابعاً: هل تختلف المصادر التفسيرية باختلاف الموضوع القرآني؟

وهنا نحتاج أن نُبيِّن وجه الفرق بين المنهج التفسيري والمصدر التفسيري،

فكثيراً ما يقع الخلط ، فيظنّ البعض أنَّ المنهج التفسيري هو عينه المصدر، كالقرآن والسنّة الشريفة والعقل، وغير ذلك.

والصحيح في المقام هو أنَّ القرآن الكريم والسنّة الشريفة والعقل وغير ذلك مما يرد في موضوعة المناهج وموضوعة المصادر، لا يُنظر إليها من حيثية واحدة، فباختلاف الحيثية تختلف الجهة المنهجية والجهة المصدرية، فإذا كان المنظور حيثية الطريقية للوصول إلى المراد فذلك هو المنهج، وإذا كان المنظور هو حيثية المادّة التفسيرية المستفادة في طريق الوصول فذلك هو المصدر.

إذا اتّضح ذلك، فإنه بالقدر الذي تختلف فيه المناهج باختلاف الموضوعات القرآنية فكذلك الأمر في المقام، فالعقل مثلاً لا يكون مادّة تفسيرية في بيانات الأحكام الشرعية المنصوص عليها إجمالاً في القرآن الكريم، إلا إذا احتجنا إلى الكشف عن الملازمات، فذلك أمر آخر.

بعبارة أُخرى: إنَّ كلّ مصدر تفسيري له حدود معيّنة تُسهم الموضوعات القرآنية إلى حدّ كبير في تشخيصها، ولكن دون أن تلغي شخصية المُفسِّر الذي تُسهم رؤيته التفسيرية في تحديد موضوعات النصّ الواحد ومساحاته، فمن أحكم اللغة العربية يلتفت لنكات قد يغفل عنها غيره، ومن يمتلك تخصّصاً حديثياً يلتفت إلى ما لا يلتفت إليه غيره، وهكذا فيمن أتقن الفنون العقلية فإنَّ رؤيته سوف تختلف كثيراً عمَّن سواه، ومن هنا نفهم سرّ اقتصار البعض على الموادّ الحديثية دون غيرها أو على الموادّ اللغوية أو العقلية، فذلك لا يحكي لنا مُتطلّبات النصوص القرآنية بالضرورة، لضرورة اختلاف الموضوعات القرآنية، وإنما لمحدودية الرؤية التفسيرية، وأما من ينطلق باتّجاه هدف مقتضيات النصّ وليس باتّجاه مقتضيات تخصّصه السابق فإنه سوف يكون ذا رؤية تفسيرية واسعة وواضحة وواقعية، وسيكون هو الأقرب للنصّ.

تنبيهات منهجية

ارتأينا الوقوف عند جملة من التنبيهات المنهجية تتميماً لما تقدّم وتوكيداً له، ولهذه التنبيهات صلة أيضاً بالجوانب التطبيقية التي ينبغي أن نصل إليها في المباحث القادمة من هذا الكتاب، ورعاية للاختصار سنحاول الوقوف عند ما هو الأهمّ من هذه التنبيهات المنهجية.

التنبيه الأول: إنَّ للقرآن الكريم نظاماً لغوياً خاصّاً به في جملة من مُفرداته وفي مُعظم جُملِه وفي جميع موضوعاته، وهذا الأمر المفصلي لم يُطرح حتى الآن بشكله المناسب، فكلّ ما طرح يُمثّل مُحاولات اقتربت من البُنى التحتية لذلك النظام، ولكنها لم تكتشف كلّياته بعد.

التنبيه الثاني: إنَّ للنصّ القرآني بُعدين أساسيين يُشكّلان قوسَي السير المعرفي له، وهما: البعد النظري التحقيقي، والبعد العملي التحقُّقي، والأول يُنال بالتدبّر والتحصيل الصوري، والثاني يُنال بالتزكية والحضور، فالمُعطى المعرفي للتحقيق هو صورة ذهنية، والمُعطى المعرفي للتحقُّق هو وجود عينيّ قلبي.

التنبيه الثالث: إنَّ التمهيد والموادّ الأساسية والنتائج أبعاد معرفية تُشكّل امتيازاً قرآنياً مُتفرّداً ومُنقطع النظير، ما كان ولن يكون.

التنبيه الرابع: إنَّ فاصلة التأمّل والتدقيق والتحقيق والتحقُّق تُشكّل حالات ارتقائية بين التمهيد والموادّ الأساسية والنتائج، وهذا الارتقاء واقعُ حالٍ في وجوده الذهني ووجوده القلبي.

التنبيه الخامس: إنَّ عالم اللفظ وعالم الخزائن يُشكّلان طرفي الوجود الفعلي للقرآن الكريم، وهما بتعبير فلسفيٍّ مُتعالٍ يُشكّلان أرضية الرقيقة (عالم اللفظ) وسقف الحقيقة (عالم الخزائن).

التنبيه السادس: إنَّ فهم القرآن الكريم تفسيراً وتأويلاً جامع لكمال تجلّي الله تعالى في كتابه. فمن وقف على ذلك، تجلّى الله تعالى له بكماله وجماله وجلاله؛ نظراً لجامعية القرآن لهذه المراتب الثلاث.

التنبيه السابع: إنَّ المبادئ العامّة للسير المعرفي القرآني وخطوطه البيانية الرئيسية هي ضرورة معرفية يتوقّف عليها البناء التفسيري والتأويلي.

التنبيه الثامن: إنَّ البناء المفرداتي والجُمَلي والموضوعي هو مادّة وأرضية التفسير المُفرداتي والتجزيئي والموضوعي، كما أن هذه السلسلة المعرفية تُشكّل أعمدة مثلّث التفسير، ولا يُكتفى بأحدها دون الآخر، ومن هنا يتّضح الواقع المعرفي للسواد الأعظم من المصادر التفسيرية.

التنبيه التاسع: إنَّ المراتبية الطولية لها بُعدان، أحدهما يقترن بنفس النصّ، والآخر يقترن بفهم القارئ المُتخصّص.

التنبيه العاشر: إنَّ السواد الأعظم من المصادر التفسيرية فاقدة للسير المعرفي المبني على أساس الخطوط البيانية للنصّ القرآني بوجوده الكلّي.

التنبيه الحادي عشر: إنَّ وحدة النصّ هي الأرضية الخصبة لتعدّد المعنى، كما أنَّ تعدّد المعنى يُمثّل الوجه التوافقي مع وحدة النصّ، ودون هذه الأرضية وذلك التوافق نقع في إشكالية تناثر النصّ المُوجب لنفي الغرض.

التنبيه الثاني عشر: إنَّ معاني القرآن الكريم غير مُتناهية البتّة، لأنها الانعكاس الحقيقي لكمال الله تعالى المطلق وجماله وجلاله، ومن هنا أصبح القرآن الكريم من الطرق الأساسية لمعرفة الله تعالى[1].

النقاط المركزية في القرآن (أوتاد القرآن)

الجبال هي أوتاد الأرض ظاهراً، وأما العلماء فهم أوتاد الأرض واقعاً، وهنا قد ذكر القشيري أنَّ الجبال أوتادُ الأرضِ في الصورة، والأولياء أوتادٌ ورواسٍ للأرض في الحقيقة[2]، والعلماء هم أهل العلم أصالة؛ أصحاب العلم اللدني، وهم المعصومون عليهم السلام، ومن دنا من مرتبتهم بالأخذ عنهم،

(١) انظر: معرفة الله: ج٢، ص١٣٧، الطريق الخامس.

(٢) لطائف الإشارات، لابن هوازن الشافعي: ج٧، ص١٢٦.

فوصل بهم إلى مرتبة الولاية، وهم ظلّ المعصوم عليه السلام في الأرض، كما أن المعصوم عليه السلام هو ظلّ الله تعالى في الأرض.

عن الإمام الباقر عليه السلام أنه خاطب قتادة بن دعامة البصري: (**ويحك يا قتادة إنَّ الله جلَّ وعزّ خلق خلقاً من خلقه فجعلهم حججاً على خلقه، فهم أوتاد في أرضه، قُوّام بأمره، نجباء في علمه، اصطفاهم قبل خلقه، أظلّة عن يمين عرشه**)[1]، فوتديّتهم تُقارب معنى كونهم حججاً على خلقه سبحانه.

وأما من الآخذين بركابهم عليهم السلام فقد وُصفوا بالوتدية أيضاً، فقد جاء في ترجمة المحدّث الثقة محمّد بن مُسلم أنه من جملة حواريّي الإمام الباقر عليه السلام، ومن أوتاد الأرض وأعلام الدين، ومن القوّامين بالقسط والقوّامين بالصدق، وأحبّ الناس أحياءً وأمواتاً إلى الإمام الصادق عليه السلام[2]، وفي رواية جميل بن دراج قال: سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: (**أوتاد الأرض وأعلام الدين أربعة: محمد بن مسلم، وبريد بن معاوية، وليث بن البختري المرادي، وزرارة بن أعين**)[3].

وأما العلماء المتداول ذكرهم في الأوساط العلمية (أصحاب التخصّص) فهم المتعلّمون الحقيقيون، الذين لهم شبه بمن وصل إلى مرتبة الولاية، فهم على الحقّ تحقيقاً، وأولئك على الحقّ تحقُّقاً، وما دون ذلك جمعاً وتفريقاً هم المُقلّدون وعامّة الناس.

وإنما صار العلماء أصالة هم أوتاد الأرض لأنهم كالجبال الثابتة في المكوث على الحقّ وعدم مُفارقته، لا يخشون في الله لومة لائم، وليس في قاموس أفعالهم وأقوالهم وجميع سلوكياتهم إلا الطاعة لله وحده.

---

(١) الفروع من الكافي: ج٦، ص٢٥٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٩، ص٤١٦.

(٣) انظر: اختيار معرفة الرجال، للشيخ الطوسي: ج٢، ص٥٠٧، تحت رقم: «٤٣٢».

وينبغي أن يُعلم بأن هذه الأوتاد على تكثّرها تعود إلى أصل واحد عند اجتماعها، ففي العلماء أصالة يكون وتدهم هو إمام عصرهم، فالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله هو مرجعية عالم الإمكان بأسره، فلا شاردة ولا واردة إلا وهي تحت ولايته العظمى، بل هو الوتد الجامع لسائر الأنبياء والمرسلين عليهم السلام وقطب رحاهم، وهكذا الحال للأئمّة عليهم السلام من بعده صلى الله عليه وآله، فهم أوتاد الأرض وكلّ واحد منهم هو قطب الرحى لكلّ ما سواه في عالمه، وفي هذا المعنى يقول الإمام علي عليه السلام: (**ينحدر عني السيل ولا يرقى إليّ الطير**)[1].

وهكذا الحال بالنسبة لأعلام الحصول فإن لهم من سنخهم وتداً يعودونه يُصطلح عليه بالمرجع الأعلى، وقد جرت العادة على حصره بمرجع التقليد في الأحكام الشرعية، ولكنه حصر بلا دليل، فهو عنوان شامل لكلّ مرجعية في المعارف الإسلامية على مستوى الحصول، فهنالك مرجع في العقيدة، وآخر في التفسير، وآخر في الأخلاق، وهكذا؛ فمن كان مرجعاً في ذلك كلِّه كان هو المرجع الأعلى في الدين. كما أنه يُقال بأن للجبال ـ وهي أوتاد بالقيد المتقدّم ـ وتداً جامعاً لها في استطالته، يُذكر بأنه جبل (قاف)[2].

وهنالك أوتاد أُخرى ولكن من نوع آخر، فللملائكة أوتاد جامعة لها، ولأوتادها وتد جامع يفوقها استطالة في كمالاته[3]، وهكذا الحال قائم في

---

(١) نهج البلاغة، تحقيق الشيخ محمد عبده: ج١، ص٣١.

(٢) قيل بأن جبل (قاف) يُحيط بالأرض كإحاطة بياض العين بسوادها، وما وراء جبل قاف فهو من حكم الآخرة لا من حكم الدنيا. «انظر: بحار الأنوار: ج٥٧، ص١٢٢». وقد جاء في تفسير علي بن إبراهيم: ﴿**ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ**﴾. «ق: ١». قال: قاف جبل محيط بالدنيا وراء يأجوج ومأجوج وهو قسم . انظر: تفسير نور الثقلين: ج٥، ص١٠٤، ح٤.

(٣) لعلّه جبرائيل عليه السلام أو لعلّه الروح الوارد ذكره في سورة القدر: ﴿**تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا...**﴾. «القدر: ٤».

الأخلاق والفضائل، وفي المعارف والمسالك، هذا ما يُمكن تصوّره في قوى الخير، ومثله كذلك في قوى الشرّ ، وهذا واضح.

إذا اتّضح ذلك فاعلم بأنَّ للقرآن أوتاداً تُمثّل النقاط المركزية في القرآن، كما أنَّ لهذه الأوتاد وتداً جامعاً لها في كمالاته واستطالته المعرفية، ولكي يتّضح الموقف نحتاج أن نقف قليلاً على المراد بنفس الوتد في اللغة ليكون مدخلاً لمقاصدنا من الأوتاد وصلتها بالقرآن ومن ثمَّ علاقتها بآية الكرسي.

أوّلاً: المراد من الأوتاد

الوتد لغةً: هو المسمار إلا أنه أغلظ منه، لذلك يقال: مسامير العناء إذا دقَّت كالمسمار من الحديد في القوّة والدقّة، ولو غلظت صارت أوتاداً، فكذلك وصفت الجبال بأنها أوتاد للأرض؛ إذ جعلت بغلظها ممسكة لها عن أن تميد بأهلها[1]، وبذلك يكون قوله تعالى: ﴿**وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَاباً**﴾ **(النبأ: ٢٠)** مُتضمّناً لإشارة مهمّة، وهي زوال الأرض أيضاً بعد حركة وتسيير أوتادها وجعلها سراباً، فتسيخ الأرض بأهلها.

والأوتاد عادة ما تُستخدم في تثبيت الخيام، وبدونها تهوي على ساكنيها، وفي ذلك يقول الشاعر:

والْبَيْتُ لاَ يُبْتَنَى إلاَّ عَلَى عُمُدٍ وَلاَ عِمَادَ إذَا لَمْ تُرْسَ أَوْتَادُ

فالجبل هو الوتد ولكن إذا استطال، قال ابن منظور: (الجبل: اسم لكلّ وتد من أوتاد الأرض إذا عظم وطال من الأعلام والأطواد والشناخيب، وأما ما صغر وانفرد فهو من القنان والقور والأكم)[2].

وأما في الاصطلاح فلم يُعهد ذلك عند أرباب الفنّ، حيث إنَّ ما نراه هو

---

(١) انظر: التبيان في تفسير القرآن: ج١٠، ص٢٣٠.

(٢) انظر: لسان العرب: ج١١، ص٩٦.

أن التعريف الحقيقي حدّاً ورسماً صعب المنال إن لم يكن مُستحيلاً، نظراً لخفاء الفصول الحقيقية للمُعرَّف[1]، هذا في صورة كون المُعرَّف من الأُمور الوجودية العينية الخارجية لا الاعتبارية، وإلا لا معنى للحدِّ في أمر فاقد لموضوعه.

وهذا ما يجعلنا نتعاطى مع تعريف الأوتاد اصطلاحاً بشيء من المرونة، مع الاستعانة بشيء من تعريفها اللغوي فنقول: إنَّ الوتد هو الشيء الواجد لكمالات الحفظ والثبات، له وللمستعين به على حدٍّ سواء.

فإذا ما بحثنا في أوتاد القرآن الكريم فذلك بحث في النقاط المركزية التي يتّكئ عليها البناء القرآني، والواجدة لكمالات الحفظ لها ولغيرها مما يعود إليها في البناء والفهم والتأثير.

إن الأوتاد بثقلها التنظيمي للقرآن الكريم وقيمتها المعرفية المستطيلة والحاكمة على القيم الأُخرى، تُمثّل البُنى التحتية للوجود القرآني في عالميه اللفظي والخزائني، وما لم يتمّ الوقوف على الأوتاد القرآنية فإن الحركة العلمية تفسيراً وتأويلاً سوف تعيش إرباكاً في العرض والنتائج، وهذا ما سيتّضح لنا في بحث وظيفة الأوتاد القرآنية.

ثانياً: تنوّع الأوتاد

تتنوّع الأوتاد بحسب الوظيفة التي تُؤدّيها والمعطيات التي تُنتظر منها، فإذا كانت الوظيفة لغوية بحتة فإنَّ للقرآن أوتاداً معيّنة تُشكّل البُنى التحتية

---

(١) يقول الشيخ المظفر رحمه الله: (إنَّ المعروف عند العلماء أنَّ الاطلاع على حقائق الأشياء وفصولها من الأمور المستحيلة أو المتعذّرة. وكلّ ما يذكر من الفصول فإنما هي خواصّ لازمة تكشف عن الفصول الحقيقية. فالتعاريف الموجودة بين أيدينا أكثرها أو كلّها رسوم تشبه الحدود. فعلى من أراد التعريف أن يختار الخاصّة اللازمة البيّنة بالمعنى الأخصّ، لأنها أدلّ على حقيقة المعرَّف وأشبه بالفصل، وهذا أنفع الرسوم في تعريف الأشياء). انظر: المنطق: ج١، ص٩٣.

للهرم القرآني، وإذا كانت الوظيفة عقدية فإنَّ للقرآن أوتاداً أُخرى، وهكذا إذا كانت الوظيفة شرعية أو اجتماعية أو معنوية ... إلخ.

ومن حُسن أداء الأوتاد القرآنية وتمامية كمالاتها: قدرتها الفائقة على أداء أكثر من وظيفة معرفية ومعنوية، ولكن الأمر يتوقّف تماماً على طبيعة القارئ المتخصّص، وقدرته على تعيين وتدية نصّ ما دون غيره، وتحديد نوع وظيفة ذلك الوتد المُشخَّص.

جدير بالذكر أنَّ ذلك التنوّع في هويّة الأوتاد المُبتني على الأساس الوظيفي لها إنما لوحظ فيه مجال التفسير، ممَّا يعني أنَّ هنالك أوتاداً أُخرى، لها وظائف أُخرى في مجال التأويل.

فهنالك قسمة أوّلية ثنائية، وهنالك قسمة ثانوية مُتكثّرة، أما الأوّلية فإنها تقسِّم الأوتاد القرآنية إلى:

١. الأوتاد التفسيرية.　　　٢. الأوتاد التأويلية.

أما الأوتاد التفسيرية فهي المراجع القرآنية الأُولى في تفسير ما انبهم من المتون القرآنية الأُخرى، فهي أشبه ما تكون بالمُحكمات، التي تكون هي القول الفصل عند وقوع الاختلاف في تفسير المُتشابه؛ فالأوتاد قد أُوكلت لها مهامّ تفسيرية بالدرجة الأُولى، ممّا يعني عدم إمكان تجاوزها حتى وإن كان المُتشابه بيّن المعنى، وسيأتي عمَّا قريب توضيحٌ أكثر وأعمق لمهامّ الأوتاد التفسيرية، وعلاقتها بالمُحكم والمُتشابه.

وأما الأوتاد التأويلية فهي لا تختلف كثيراً في كُبرويات وظائفها ومهامّها عن الأوتاد التفسيرية، ولكنها تُؤدّي وظائف أعمق وأدقّ، ولعلنا نُوفّق في عرض جملة منها.

هذا فيما يتعلّق بالقسمة الأوّلية، وأما القسمة الثانوية المتكثّرة، فهي قسمة كلّ قسم ممَّا تقدّم في القسمة الأوّلية إلى أقسام مُتكثّرة، قد يعسر عدّها، لأنها

تقترن بنوع الأداء الوظيفي لها، فهنالك أوتاد تفسيرية لغوية، وأوتاد تفسيرية عقدية، وأوتاد تفسيرية شرعية، وهكذا. كما أن هنالك أوتاداً تأويلية عقدية، وأوتاداً تأويلية معنوية، وأوتاداً تأويلية معرفية، وهكذا.

من هنا يتعيّن علينا الوقوف عند الأوتاد التفسيرية والأوتاد التأويلية، لأنها تُشكّل للقرآن الكريم نقاطه المركزية وبُناه التحتية. هذا ما سنعرفه في عنوان لاحق نبحث فيه هويّة أوتاد القرآن الكريم.

ثالثاً: وظيفة الأوتاد القرآنية

للأوتاد القرآنية وظائف جليلة يعسر رصدها وبيان حدودها نظراً لتنوّع الغايات والأهداف، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى تعلّق شطر كبير من تلك الوظائف بمجال التأويل، ومن الواضح لأهل الفنّ بأنَّ استبيان المقاصد التأويلية على مستوى كبير جدّاً من الغموض والتعقيد، ولعلَّ منشأ التخبّط الكبير الذي نُطالعه في المُحاولات التأويلية لدى جملة من الأعلام هو عدم وقوفهم على ملامح ومقاصد الأوتاد التأويلية للقرآن.

من هنا وجدنا من المناسب جدّاً، بل ومن الضروري أيضاً، أن نقف عند الوظائف والمهامّ الظاهرية للأوتاد التفسيرية والتأويلية في القرآن الكريم، ثمّ نُعرّج على بيان مهامّ أُخرى.

المهامّ المعرفية التفسيرية للأوتاد القرآنية

إنَّ من أُولى مهامّ الأوتاد القرآنية: تحديد السير المعرفي للنصوص ذات الصلة بها، فالنصوص الأُخرى التي تتعلّق بالعقيدة ـ مثلاً ـ لابدَّ من أن يكون لها محور لا تخرج عن معالمه، وهذا المحور يمثّله الوتد القرآني[1]، فإنَّ لبعض

---

(١) ستأتي بيانات تفصيلية في موضوعة المحورية والمحور في الفصل الأوّل من الباب الثاني من الكتاب، وبيان وجه العلاقة بين الوتدية والمحورية للآي القرآني.

الأوتاد القرآنية حاكمية عليا على النصوص القرآنية، لاسيَّما الأوتاد التي تناولت موضوعة التوحيد، فمن الثابت في محلِّه أنَّ أرضية النصوص الدينية عموماً والقرآنية خصوصاً تتمثّل بالتوحيد، وبالتالي فإنَّ كلّ نتيجة لا تنسجم مع موضوعة التوحيد لا يُمكن القبول بها، وهذا هو معنى الحاكمية العليا.

من هنا يتّضح لنا بأنَّ من مهامّ العملية التفسيرية، بل ومن شروط المُفسّر أيضاً الوقوف على الأوتاد القرآنية، بل لابدَّ من الوقوف على تقسيمات الأوتاد وتفصيلاتها، والتي سوف نعرض جملة من بياناتها الأساسية وملامحها وإجمال أقسامها، لأنَّ الإلمام بها وبحيثياتها يتطلّب منّا دراسة مستقلّة.

ومن المهامّ المعرفية الأُخرى للأوتاد القرآنية - لاسيَّما البيِّنة والمُبيَّنة[١] أيضاً- الكشف عن الأخطاء التي تقع فيها العملية التفسيرية، كما أنها تكشف لنا أيضاً عن السقف المعرفي الذي عليه المُفسِّر، وبالتالي فإنها تُوجّهه إلى مستوى آخر وعمق آخر لم يُلتفت لهما من قبل.

إذن فالمهامّ المعرفية في العملية التفسيرية تتلخّص بتحديدها للمسار المعرفي للنصوص ذات الصلة، والكشف عن أخطاء المُفسِّر والعملية التفسيرية، والتعريف بمستويات يعسر الوصول إليها بدونها، وبالتالي فإنَّ معرفة الأوتاد القرآنية ستكون شرطاً من شروط المُفسِّر، بل هي شرط أساسي لتحصيل صفة الراسخية في العلم، كما أنَّ الجهل بها سوف يُفقد العملية التفسيرية ضابطاً أساسياً في حفظ السير المعرفي من الانحراف في قراءة النصّ القرآني.

بقي أن نُنبّه إلى حقيقة في غاية الأهمّية لم يُلتفت لها من قبل، ولكنها وجدانية، وهي أنَّ من أهمّ النقاط الارتكازية في حفظ القرآن من التحريف وجود الأوتاد القرآنية، فإنَّ الوتدية في المقام تعني أرضية الثبات، وبالتالي فمن

---

(١) سيأتي بيان تفصيلات الأوتاد البيّنة والمُبيَّنة والاحتمالية، في العناوين اللاحقة من هذا الفصل.

موانع وقوع التحريف الاصطلاحي الرئيسية فاعلية هذه الأوتاد القرآنية، ومن هنا يصحّ لنا القول بأنَّ هذا العالم التكويني غير القابل للإفساد لشدّة إحكامه وترابطه مُنعكس تماماً في القرآن الكريم، فلا يُمكن تحريف القرآن الكريم أبداً، ومن أسرار ذلك وجود هذه الأوتاد القرآنية، فالأوتاد القرآنية هي النظام المُحكم في عالم التدوين، بل وفي عالم الخزائن أيضاً، كما سيأتي توضيحه جيّداً في موضوعة تأويلات الآية الكريمة[1].

المهام المعرفية التأويلية للأوتاد القرآنية

جميع ما تقدّم في المهامّ المعرفية التفسيرية للأوتاد القرآنية يأتي في مهامّها التأويلية، ولكن هنالك خصوصيات أُخرى ينبغي الإشارة لها، منها:

أوّلاً: إنَّ خطورة عدم رعايتها أشدّ وأعظم في العملية التأويلية، وذلك لأنَّ العملية التأويلية لا تكاد تجد لها ملامح دقيقة، وبالتالي لا تجد لها ضوابط تُقرّب ما هو قريب، وتُبعّد ما هو بعيد، ممَّا يعني أنَّ العملية التأويلية سوف تكون الأقرب للخطأ بل للانحراف منها للصواب بدون رعاية مهامّ الأوتاد.

ثانياً: إنَّ من مهامّها المعرفية تحديد هويّة المُتعاطي للعملية التأويلية، فتكشف عن كونه من الراسخين في العلم أم لا، فقد اتّضح لنا إجمالاً بأنَّ العملية التأويلية تتوقّف كلّياً على الراسخية، كما حكته الآية الكريمة: ﴿...**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**...﴾ (**آل عمران: ٧**)، وستأتينا بيانات أُخرى تتعلّق بمقولة التأويل في الفصل الأخير من الباب الثاني.

ثالثاً: إنَّ الأوتاد القرآنية وإن كانت تُشكّل صمّامات أمان من الزيغ والانحراف، ولكنَّ المكنة منها في العملية التأويلية لا تجعل من القارئ مُؤوِّلاً، وإنما لابدَّ للقارئ المُتخصّص من خصوصيات أُخرى يتّصف بها، من أهمّها

---

(١) في الفصل الأوّل من الباب الثالث من الكتاب.

توفّر الذوق[١] وطهارة القلب، والتحقّق[٢] بالمعارف الإلهية، ومعظم هذه الخصوصيات تُعبّر عن مؤهّلات ليست يسيرة التحصيل، من هنا احتاج فهم القرآن في مرتبة التأويل إلى عنايةٍ خاصّةٍ تفوق ما عليه الفهم في مرتبة التفسير.

رابعاً: ربما يُتصوّر الإحاطة بوظائف الأوتاد القرآنية على مستوى العملية التفسيرية، ولكنَّ ذلك غير ممكن على مستوى العملية التأويلية، ولذلك تتأكّد الحاجة للمعصوم عليه السلام في الكشف عنه، وما عدا ذلك فهو لا يخرج عن دائرة التخرّصات الباطلة.

نعم، هنالك معارف جزئية يمكن لنا التوفّر عليها، والاستفادة منها في الكشف عن مضامين عظيمة، ولكنَّ أُفقها سيبقى محدوداً بلحاظ القارئ المُتخصّص غير المعصوم.

خامساً: هنالك مناطق معرفية تأويلية أرضيتها جملة من الأوتاد القرآنية غير قابلة للتعليم والتعلّم البتّة، بل هي غير قابلة للتوريث أيضاً، إلا لمن امتلك ملاكات المقرّبين، ومن هنا سوف نكتشف معنى جديداً للأبرار والمُقرَّبين، فالقرب قرب كمالي لا قرب حسّي، وقد تعرّضنا لذلك في دراسات سابقة[٣].

---

(١) ليس المراد بالذوق هنا الذائقة الحسّية التي نُميّز بها نوع المأكل والمشرب، كما أنّه لا يُراد به مجموع الاستحسانات العرفية التي تتحكّم بها الثقافات والأعراف والتقاليد والظروف المحيطة بها، وأيضاً لا يُراد به الذوق الأدبي، وإنّما المراد به الشهود والحضور والمكاشفة، فأهل الذوق هم أهل الشهود والمكاشفات وهم العرفاء خاصّة لا غير، والذوق كما يرى مُنظّر هذا الفنّ في رسائله هو (أوّل مبادئ التجلّيات الإلهية). انظر: رسائل ابن عربي: ص٤١٠.

(٢) نعني بمفردة التحقّق: التحقّق بالشيء المقصود، وليس التحقّق من الشيء المقصود، وشتّان بين الأمرين، بعبارة أخرى: إنّ التحقّق يُمثّل مرتبة وجودية يصل إليها العارف وليس مجرّد مرتبة علمية ظاهرية. «انظر: معرفة الله: ج ١ ص ٥٤».

(٣) انظر: معرفة الله: ج١، ص٣٠٨ فما بعد: (مراتب معرفة الله).

وعليه فمن امتيازات المُقرّبين بكمالاتهم من الله تعالى: قُربهم من البناءات الأساسية للقرآن الكريم، وهذا ما يجعلهم على مقربة من تلك الزوايا الخفيّة التي تنجلي بإعدام التفات القلب إلى أيّ جهة أُخرى، بمعنى وصولهم إلى مقام انعدام الأغيار، فلا يبقى في تلك القلوب الطاهرة غيره ديّار.

المهام العملية (التربوية والأخلاقية والسلوكية)

كنّا قد أجملنا الحديث عن المهامّ النظرية للأوتاد القرآنية على مستوى التفسير والتأويل معاً، ولابدَّ لنا من إطلالة على المهامّ الأُخرى المتعلّقة بالبعد العملي الذي عادة ما يرتبط بالتربية والأخلاق والسلوك، ولعلّ من أهمّ هذه المهامّ العملية الأخذ بالقارئ إلى الجادّة، ومنحه مقداراً عالياً من الحصانة الفكرية والعقدية، كما أنها تُعتبر داعياً كبيراً للتطهّر ورفع مستوى الذوق، بل هي تُوفّر مناخاً طاهراً، فتجذب قارئها نحوها بقوّة، فلا يمتلك العارف بها، ولو على مستوى التفسير، سوى الالتزام والمتابعة، وكأنَّ العلم بها مُوجب إلى حدٍّ كبير للإيمان بها، والعمل في ضوئها، وإن كان ذلك لا يُعتبر قاعدة مُطّردة، ولكننا نتكلّم في حيثية الاقتضاء ابتداءً، وفي حيثية طلب الكمال الذي جُبل عليه الإنسان ثانياً.

ثمّ إنَّ الوقوف على مهامّ الأوتاد القرآنية على مستوى التأويل يحكي لنا بوضوح ما عليه القارئ، وبالتالي فإنّ ما سيقف عليه هذا القارئ من معارف حقّة، رفيعة وعميقة، سوف تجعله الأكثر تأثّراً ومتابعة والتزاماً.

المهامّ الخفيّة (مهام الحفظ من الزلل والخطل والانحراف)

إنَّ من مهامّ الأوتاد القرآنية ـ كما تقدَّمت الإشارة، وسيأتي فيه تفصيل أكثر ـ: مواجهة الانحراف الفكري والعقدي بصورة رئيسية، وبالتالي فإنَّ الأوتاد أشبه ما تكون بصمَّامات أمانٍ تقي المسيرة الفكرية والعملية للذين

يتمسّكون بالقرآن الكريم، ولا نعني بالتمسّك مجرّد الاعتقاد بحقّانية القرآن الكريم، كما هو حال الأعمّ الأغلب من المسلمين، وإنما نعني من اتّخذ القرآن منهجاً في حياته.

ولا ريب بأنَّ مدخلية الأوتاد في رسم الخطوط البيانية للحركة التفسيرية والتأويلية معاً يعني حفظ العمليتين من الزلل والخطل والانحراف، وهذا الانحراف هو الأخطر، لأنه يُفضي بدوره إلى الانحراف العملي أو السلوكي.

ومن الواضح جدّاً بأنَّ المهامّ الخفيّة للأوتاد عصيّة على الكشف، نعني بذلك المهامّ الموردية، فهذه عادة ما تحتاج إلى رؤية معصومة أو ما هو قريب من ذلك للكشف عنها، ولعلّ الكثير من الأسرار القرآنية ترجع في أصلها إلى هذه المهامّ الخفيّة، التي عادة ما يُؤدّي الكشف عنها أو عن بعضها إلى تصحيح أو توكيد الرؤية التي انتهى إليها القارئ المُتخصّص.

جدير بالذكر أنَّ جميع الأوتاد القرآنية (البيِّنة والمُبيَّنة والاحتمالية)[١]، لها مهامّ خفيّة تحتاج إلى رؤية معصومة أو إلى رؤية ثاقبة جداً، يُمكن حصرها برؤية الراسخين في العلم، ولعلّنا نُوفّق في موضوعة تأويلات آية الكرسي[٢] للتعريف ببعض المهامّ الخفيّة للأوتاد القرآنية، وسوف نقتصر هناك على المهامّ الخفيّة في بعدها المعرفي، إيماناً منّا بأنَّ البعد المعرفي يُمثّل حجر الزاوية في حركة الإنسان التأريخية وفي جميع أبعادها.

رابعاً: هوية أوتاد القرآن

مرَّ بنا المعنى الاصطلاحي الذي أقررناه للوتد، من أنه الشيء الواجد لكمالات الحفظ والثبات، له وللمستعين به على حدٍّ سواء، وبالتالي فإنَّ الأوتاد القرآنية يُلاحظ فيها هذا المعنى، أي إنها الواجدة لكمالات حفظ

---

(١) سيأتي بيان هذه الأقسام الثلاثة في العناوين اللاحقة من هذا الفصل.

(٢) في الفصل الأول من الباب الثالث من هذا الكتاب.

القرآن وثباته، بمعنى: أنَّ المعاني القرآنية الظاهرية والباطنية لها مرجعية عُليا تتمثّل بتلك الأوتاد، وتلك الأوتاد لها وجود تدويني وآخر تكويني، أما التدويني فهي مجموعة نصوص قرآنية تمثّل الخطوط البيانية والأبجدية الفعلية لهيكلية القرآن برمّته، وأما التكويني فيتمثّل بالوجود الخزائني للأوتاد[١]، وهو ما يُمثّل حقيقة خارجية وجودها وأثرها تكوينيان، وسوف يأتي الكلام فيما يتعلّق بالوجود الخزائني في تأويلات آية الكرسي[٢]، حيث ستكون لنا وقفة تفصيلية حول قوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾ (**الحجر: ٢١**).

إذن فمرجعية الحفظ والثبات ملمح أساسي من ملامح الأوتاد القرآنية، وبعبارة منطقية هي فصل الأوتاد في قبال النصوص الأُخرى، وأما خاصّتها المنطقية في التأثير في السير المعرفي للنصوص الأُخرى فهي النقاط المركزية التي يتكئ عليها البناء القرآني في كمالاته الأساسية في صياغة المواقف النهائية للنصوص الأُخرى، ولذلك لا يصحّ الإدلاء برؤية تفسيرية في أيّ نصّ من

---

(١) هذا هو مختار سيّدنا الأُستاذ، وأما ما نراه في المقام فهو أنَّ المرجعية التكوينية العليا للقرآن الكريم إنما تتمثّل بالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار من أهل بيته بمعيّة الصدّيقة الطاهرة فاطمة الزهراء عليهم السلام، وأما الوجود التكويني الآخر وهو الخزائني فإن لم يكن هو نفسه الوجود التكويني الأوّل (محمد وآل محمد عليهم السلام)، لقوله تعالى: ﴿...**وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ**﴾. «يس: ١٢»، فإنه تعبير وظائفي يحكي لنا وجود الفاعل والخازن، وهو لا يعدو ساحتهم عليهم السلام، ولأجل هذه المرجعية التكوينية العُليا المتمثّلة بهم صحَّ القول فيهم بأنهم هم القرآن الناطق، والقرآن التدويني وجود صامت، وفي ذلك يروي القندوزي رحمه الله: (لما أراد أهل الشام أن يجعلوا القرآن حكماً بصفّين قال الإمام علي رضي الله عنه: **أنا القرآن الناطق**). انظر: ينابيع المودّة، للقندوزي الحنفي: ج١، ص٢١٤.

(٢) سيأتي ذلك في الفصل الأوّل من الباب الثالث من الكتاب.

النصوص القرآنية خارجة عن مدارات الأوتاد القرآنية، البيّنة والمُبيَّنة، كما سيأتي.

فالأوتاد هي المادّة الأساسية في البناءات القرآنية، وهي الأبجدية الأُولى لفهم السير القرآني، وهي العناصر الأساسية المؤثّرة في الحركة المعرفية للنصوص الأُخرى، فكلّ ما عداها من نصوص قرآنية إنما تدور في مداراتها ورحاها، وهذا هو معنى قولنا بأنها تُمثّل البُنى التحتية للوجود القرآني في عالميه اللفظي والخزائني، وبالتالي فإن الحركة العلمية تفسيراً وتأويلاً ـ كما تقدّم ـ سوف تعاني إرباكاً عميقاً في العرض والنتائج، ولذلك فمن الأهمّية بمكانٍ التعرّف على هويّة ووظائف الأوتاد القرآنية، وبغية الوقوف بجدّية ومهنية سوف نُوجز تلك الملامح الأساسية للأوتاد أوّلاً ثمَّ ننطلق إلى بحوث في غاية الأهمّية، تتعلّق بنماذج الأوتاد وتقسيماتها، والتي ستجعل الباحث القرآني أكثر دراية وفهماً.

إيجاز الملامح الأساسية للأوتاد

يُمكن إيجاز الملامح الأساسية للأوتاد القرآنية بما يلي:

ألف: إنها تُمثّل المرجعية العليا لجميع النصوص القرآنية الأُخرى في تفسيرها وتأويلها، وفي سيرها المعرفي العامّ والخاصّ معاً.

باء: إنها تُشكّل البُنى التحتية للوجود القرآني في عالميه التدويني (اللفظي) والتكويني (الخزائني).

جيم: إنها تُمارس دور الحفظ والثبات في البناءات القرآنية، فإذا ما كان هنالك ثابت ومُتغيّر في المعاني والمقاصد القرآنية، فإنَّ القدر المُتيقّن من الثابت هو الأوتاد القرآنية، أو هي بتعبير منطقي فلسفي: ثابتة أوّلاً وبالذات، بخلاف الثوابت الأُخرى التي تتوفّر على ذلك بعرضها.

دال: إنَّها على أقسام ثلاثة، أوتاد واضحة بيِّنة، وهي السقف الأعلى في الأوتاد، وأوتاد خفيّة مُبيَّنة، وهي السقف المتوسّط في الأوتاد، وأوتاد احتمالية.

هاء: إنّها الملاك الأوّل في محاور ثلاثة، وهي: محور البناء القرآني، ومحور الفهم لدى القارئ، ومحور التأثير التكويني.

واو: إنها الحاكم الأخير على جميع المعطيات القرآنية، التفسيرية والتأويلية معاً، وفي جميع الأبعاد المعرفية، الفكرية والعقدية والشرعية والأخلاقية.

زاي: إنها الأكثر انسجاماً واندكاكاً مع البناءات الفطرية للإنسان، والأكثر تعاطياً مع مُتطلّباتها، أعني: الفطرة السليمة.

١. النماذج الواضحة (البينة)

النماذج البيّنة من الأوتاد القرآنية عادة ما تكون من المُحكمات القرآنية، بمعنى أنَّ الإحكام شرط أساسي فيها، لا أنَّ الإحكام هو الملاك الأوحد فيها، وسوف يتّضح ذلك في موضوعة علاقة الوتدية بالمُحكم والمتشابه، بعد الوقوف عند المُحكم والمتشابه لبيان القول الفصل فيهما.

وينبغي أن يُعلم بأنَّنا نلحظ الإحكام في تحديد دائرة الأوتاد القرآنية لأننا نفتقر لقراءة المعصوم، وإلا فلا معنى لفرض التشابه بالنسبة للمعصوم، سواء قلنا بأنَّ التشابه مفهومي أم مصداقي، كما سيأتي.

وعلى أيّ حال، فإننا نُحاول أن نقترب من قراءة المعصوم عليه السلام من خلال تعيين الأوتاد القرآنية التي ترسم لنا الملامح الأُولى والأساسية للقرآن، فهي ـ كما تقدّم ـ تُمثّل الشيء الواجد لكمالات الحفظ والثبات، ولذلك فهي التي تُشكّل النقاط المركزية التي يتّكئ عليها البناء القرآني، ولا ريب بأنَّ النقاط المركزية الواجدة لكمالات الحفظ لها ولغيرها سوف تعود إليها المحاور الثلاثة، وهي: ألف: محور البناء القرآني.

باء: محور الفهم لدى القارئ.

جيم: محور التأثير التكويني.

وهذا ما دعانا إلى اعتبار النقاط المركزية أو الأوتاد القرآنية هي البُنى

التحتية للوجود القرآني في عالميه اللفظي والخزائني، وحيث إنَّ موضوعة التفسير هو الوجود اللفظي للقرآن، وموضوعة التأويل الوجود الخزائني للقرآن، فإنَّ ذلك سوف يتوقّف بشكل أساسي على الأوتاد القرآنية، وحيث إنَّ هذه الأوتاد منها ما هو واضح وبيّن، ومنها ما هو خفيّ ومُبيَّن، فإنَّ الحركة العلمية تفسيراً وتأويلاً إذا لم تحرز هذه الأوتاد، وتتبيَّن من هويّتها وتقسيماتها، وعلاقتها بالمحكم والمُتشابه، فإنها سوف تعيش إرباكاً كبيراً في العرض والنتائج، ولا يبعد أن تكون مجموعة غير قليلة من المحاولات التفسيرية الجادّة والتي اعتمدت المناهج التفسيرية الصحيحة، لا يبعد اندراجها تحت مظلّة التفسير بالرأي بسبب عدم إحرازها للأوتاد القرآنية، ممَّا يعني فقدان الخطوط البيانية للبناءات القرآنية[١].

إذن فالأوتاد القرآنية لها تأثير بالغ على مجرى العملية التفسيرية والتأويلية معاً، ولكنَّ الأوتاد الظاهرة والواضحة أو البيِّنة سوف يكون لها التأثير الأكبر في العملية التفسيرية، كما أنَّ الأوتاد الخفيّة أو المُبيَّنة سوف يكون لها التأثير الأعظم في العملية التأويلية، والوجه بيِّن من الظهور التفسيري والخفاء التأويلي.

أما النماذج الواضحة والبيِّنة فسوف نذكر خمسة منها[٢]، وهي:

النموذج الأوّل: ثبات الفطرة ... ثبات الدين

وهو قوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (الروم: ٣٠)، فالدين القيِّم ليس أمراً كسبياً يناله البعض ويُحرم منه الآخر، وإنما هو الخصوصية

---

(١) أو ما تُسمّى في اصطلاحات الساسة بخارطة الطريق، فالأوتاد القرآنية هي الخارطة الفعلية والحقيقية لظواهر القرآن وبواطنه، أعني: التفسير والتأويل معاً، وقد عرفت أنَّ هذا الفتح المعرفي الذي تفضّل به السيد الأُستاذ (دام ظله) ليس له سابقة أبداً.

(٢) سيأتي بحث في عدد الأوتاد القرآنية البيِّنة والمُبيَّنة والاحتمالية في ذيل هذا البحث، فانتظر.

المأخوذة في أصل الخلقة، فالإنسان مفطور وليس مخلوقاً فحسب، ومفطوريّته تعني أنَّ هنالك خصوصية معيّنة اندكّت في تكوينه، وهذه الخصوصية هي فطرة الله وهي الدين القيِّم وهي التوحيد الحقّي، والذي يخرج عن فطرته لا يلغي وجودها ولكنه يحجب نورها، ومن هنا سُمِّي الكفر كفراً، لأنه ستر لتلك الحقيقة وحجب لها، وعندما تنجلي الغبرة للغافلين، ويكون بصرهم حديداً، سيدركون ما كانوا عليه في أصل خلقتهم، ويُدركون أيضاً ما كانوا عليه من غشاوة ورين، ولكن هيهات هيهات، : ﴿...وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾ (ص: ٣).

النموذج الثاني: هدف الخلقة التعارف (المعرفة)، والتفاضل بالتقوى

وهو قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ الله أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (الحجرات: ١٣)، فالشعوبية والقبائلية تُورثان التعنّت والاستكبار والغرور، فاحتاج الأمر إلى عقد مؤتمرات وتصعيد لغة الحوار الحضاري، حيث تبادل وتلاقح النظريات والقيم والمعارف والخبرات، ومنها في لغة العصر تبادل في نتاج المدنية من التقنية أو التكنولوجيا، فالإنسان محفوظ استقلاله، ولكنه لم يُخلق لنفسه فحسب، وإنما خُلق للآخر أيضاً، وحيث إنَّ اللقاء بالآخر يقتضي وقوع التصادم – لوجود التزاحم– فقد جُعل الضابط في التقدّم والتأخّرهو التقوى لا غير، فلا حسب رافع ولا نسب خافض، إنما هي التقوى لا غير.

هذه هي خلاصة هذا الوتد القرآني الذي تلتقي معه الأوتاد الأُخرى في الهدف، وتنضوي تحته التشكيلات القرآنية الأُخرى، فلا تجد آية تسير ضدّ هذا الاتّجاه الوتدي الذي تقوم عليه الحركة الإستراتيجية لسعادة الإنسان في الدارين.

وبالتالي فالحركتان التفسيرية والتأويلية لابدَّ أن تسيرا وفق الاتّجاهات الوتدية للقرآن، وإلا فكلّ نتاج خارج عنها هو خروج عن القرآن بأسره.

النموذج الثالث: كرامة الإنسان وخشية التبديل

وهو قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَومٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْراً مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاء مِّن نِّسَاء عَسَى أَن يَكُنَّ خَيْراً مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الاِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (**الحجرات: ١١**)، إنه الوتد المُتمحّض في حفظ كرامة الإنسان، الكرامة التي جُعلت ملاكاً في حفظ كمال الإنسان وزواله، فمن سخر بالآخرين سينخفض دونهم، ومن حفظ كرامتهم سادهم، ومن هنا يسقط كلّ تمايز قبلي أمويّ، وتسقط كلّ الولاءات الزائفة التي تقف في قبال الولاء للإسلام المحمدي الخالص الذي يُساوي بين الإنسان وأخيه الإنسان في جميع الحقوق والواجبات، فالإنسان أخو الإنسان وشطره ومرآته، ولذلك عبَّر عن لمز الإنسان لأخيه بالسوء بقوله: (**وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ**)، ولم يقل ولا تلمزوا إخوانكم أو أصدقاءكم، لأنَّ الإنسان إذا كان يتّجه صوب الكمال المطلق يكون نفساً واحدة، ولعلّ هذا المعنى الشريف أحد معاني قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**﴾ (**الأنبياء: ٩٢**).

النموذج الرابع: معيّة الإيمان والتقوى سلّم لنيل البركات

وهو قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَـكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ**﴾ (**الأعراف: ٩٦**)، وهي البركات المادّية والمعنوية معاً، ولا ريب بأنَّ المعنوية منها أَولى بالطلب لأنها أعظم وأبقى، حيث نيل المعارف الإلهية والفيوضات الربانية التي تنعكس في المرائي الناصعة والقلوب الطاهرة.

النموذج الخامس: سنّة التغيير بيد الإنسان

وهو قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ (الرعد:

١١)، وهذا من الأوتاد القرآنية البالغة الأهمّية والخطورة، فإنَّ الله تعالى جعل مقدّمات التغيير بيد الإنسان، وأوقف المدّ الغيبي والتوفيقات الإلهية على المقدّمات البشرية، ممَّا يعني أنَّ الحاضر والمستقبل بيد الإنسان، وأنَّ الانتقال من دائرة الأسفلية إلى مقام الأحسنية المُشار إليهما بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ (التين: ٤ – ٥)، بيد الإنسان أيضاً، وحيث إنَّ هذه المسألة من أعظم المسائل مصيريةً في حياة الإنسان، وإنَّ المعارف القرآنية قد انصبَّت على مخاطبها الإنسان فقد احتاج الأمر أن تُبرز وتُرفع إلى مقام الوتدية التي يقوم عليها القرآن، فإنَّ أشرف المعارف القرآنية قد تجلَّت في أوتاد القرآن.

٢. النماذج الخفيّة (المبيَّنة)

أمّا الأوتاد الخفيّة التي تحتاج إلى تبيين فإنها لا تختلف في ملاكها وتأثيرها عن الأوتاد البيِّنة، بل ربما تكون مقدّمة عليها في بعض نماذجها، لاسيَّما النماذج التي تُشكّل أساسيات العقيدة، ولذلك سوف نختار نموذجين مهمّين في مجال الإيمان والعقيدة، هما:

النموذج الأوّل: جهة الطاعة وحدودها

وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ (النساء: ٥٩)، حيث تُحدّد لنا هذه الكريمة جهة الطاعة وحدودها، فتُلزمنا بالطاعة المطلقة لله والرسول وأُولي الأمر، لأنَّ الطاعة المطلقة غير مُتصوّرة لأحد غير موصوف بالعصمة، لأنَّ ذلك مؤدّاه الإغراء بالمعصية.

إنها تُؤسّس ركناً حقيقياً في حياة الإنسان المُسلم، وهذا ومعنى وتدية هذه الآية الكريمة، وفي ضوء هذا التأسيس تُرسم حدود جديدة لحركة الإنسان،

وأما وجه الخفاء في الآية فيكمن في نكتتين مهمّتين، الأُولى: الحاجة لبيان الإطلاق في الطاعة، وهو أمر عقلي، والثاني: الحاجة لبيان المصداق الحقيقي لأُولي الأمر، وهو أمر نقلي، حيث تكفَّلت السنّة الشريفة ببيان ذلك.

النموذج الثاني: الإيمان شرط قبول الأعمال

وهو قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾ (**النور: ٣٩**)، إنَّ هذا الوتد القرآني يُؤسّس لنا لحقيقة ليس من اليسير إدراكها، فإنَّ عمل الخير ـ مثلاً ـ هو خير في نفسه، لاسيَّما في ضوء القول بالحسن والقبح العقليين، فكيف يكون ذا نفع للمؤمن وسراباً بقيعة للكافر؟ هل هو انقلاب في ماهية الخير؟ أو أنَّ الحسن والقبح شرعيان كما يقول الأشاعرة؟

الصحيح هو عدم وقوع الانقلاب وعدم كون الحسن والقبح شرعيين، وإنما للخير بعدان وأثران، الأوّل دنيوي، وهو واقع ومُترتّب على أيّ حال، والآخر أُخروي، وهو مشروط بالإيمان، وحيث إنَّ الأثر الأُخروي باقٍ لا يزول فإنه هو المنظور أوّلاً وبالذات، ولذلك عبَّرت الآية بأنَّ أعمال الكفَّار كسراب بقيعة[1] لأنها فاقدة الأثر الحقيقي، بخلاف عمل المؤمن الذي لا ينفكّ عن فاعله أبداً، وحيث إنَّ هذا المعنى الشريف للآية الكريمة ليس بيِّناً فقد صارت وتدية الآية خفيّة وبحاجة للتبيين.

بقي أن نُشير إلى مسألتين مهمتين أثارتها الآية الكريمة، وهما:

الأُولى: من هو الظمآن، وما نوع ظمئه؟

الثانية: من هو الكافر الذي عمله سراب بقيعة؟

ذُكرت في المقامين آراء كثيرة، جيّدة وقيّمة ولكنها لا تملأ وجدان المؤمن،

---

(١) قيعة أو قيعان أو قواع: جمع قاع، وهي الأرض المنبسطة، والسراب: شعاع يُرى بواسطته ـ في تلك الأرض المنبسطة منتصف النهار وفي شدّة الحرّ ـ شيئاً كأنه الماء الجاري.

وحيث إنَّ المقام لا يسمح لنا بتفصيل المسألتين فقد ارتأينا الإشارة لتأصيل وتأكيد وتدية هذه الآية الكريمة.

أما الظمآن الحقيقي فهو طالب المعرفة والكمال المطلق، وظمؤه يكمن في الفقد لذلك، والقرينة السياقية تُساعد على ذلك، وهو قوله تعالى: (**وَوَجَدَ اللهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ**)، حيث إنَّ الطالب كان صادقاً في قصده، وحيث إنَّ المطلوب لا يُمكن أن يفي به له غير الله تعالى، فكان لابدَّ من أن ينتهي إلى الله تعالى ليوفّيه حسابه ويفيض عليه بكماله.

وأما الكافر الحقيقي فهو من ظنَّ أنَّ الكمال المطلق والمقصد الحقّ يكون في غير الله تعالى، فذلك مع التفاته وجدّية سعيه ليس له غير صورة الكمال، لا الكمال الحقّ، وهذا معنى كون سعيه (عمله) كسرابٍ بقيعة.

ومن هنا تفهم حجم الكفر المنتشر في المجتمع الإنساني، بل حجم التوهّم الذي عليه الإنسان النوعي الذي عادة ما يضع الشمس خلف ظهره، ويسير باتّجاه الانطفاء والاضمحلال، ويحسب أنه على الجادّة والحقّ، ولكنهم: ﴿**رَضُواْ بِأَن يَكُونُواْ مَعَ الخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ (**التوبة: ٩٣**).

٣. النماذج الاحتمالية

ما نعنيه بالنماذج الاحتمالية للأوتاد القرآنية ثلاثة أُمور، هي:

الأوّل: هو كونها تُمثّل الخطوط الثانوية للأوتاد الأوّلية، فإنها فيها اقتضاء الوتدية، ولكنها ثانوية، ودون أن تنضوي تحت الخطوط الأُولى من الأوتاد، لأنَّ الأوتاد الاحتمالية ما دامت أوتاداً فلا معنى لانضوائها تحت مظلّة أوتاد أُخرى، وهذه الخصوصية هي الملاك الأوّل في وتديّتها، ولذلك فهي على احتماليتها، لها حاكمية على نصوص قرآنية كثيرة لم تبلغ مرتبة مقام الوتدية.

الثاني: إنها الأقل أثراً من الخطوط الأُولى، بل هي في طول الأوتاد البيِّنة والمُبيَّنة، ولكن دون أن يُستغنى عنها البتّة.

الثالث: إنها سهلة الإدراك، وذلك لأنها تحمل في طياتها سيراً عقلائية.

وقد اخترنا لهذه الأوتاد غير القليلة في القرآن الكريم نموذجين، هما:

النموذج الأوّل: الإنسان مقرون بعمله

وهو قوله تعالى: ﴿**وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنشُوراً**﴾ (**الإسراء: ١٣**)، حيث تكشف لنا هذه الآية الكريمة حقيقة مهمّة، وهي أنَّ الإنسان مقرون بعمله، بمعنى لا انفكاك أبداً، فالإنسان عندما يقف بين يدي ربّه سوف يجد جميع تفاصيل حياته، فمن كان كافراً ثمَّ أسلم وآمن واهتدى سيجد في لوحه كلَّ ذلك، فهو موثوق به، وهذا هو معنى الإلزام، ومن هنا تفهم أمرين مهمّين ربما يُغفل عنهما، وهما:

الأوّل: السرّ في خشية لقاء الأولياء والصالحين بربّهم، لأنهم يخشون أن يجدوا في ألواحهم ما يسوء، رغم اطمئنانهم بالمغفرة.

الثاني: إنَّ قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾ (هود: ١١٤)، يُراد به إذهاب العقاب والأثر، لا إذهاب العين نفسها، وما أشدَّها من حسرة يوم يجد الإنسان كلّ ما فعله، حتى قيل بأنَّ الإنسان السوي يجد جنّته في كونه لم يجد في لوحه ما يسوء، فلا يهتمّ بعد ذلك إن سيق به لجنّة أو لنار، وأنَّه يتمنّى النار على الجنّة لشدَّة حيائه من ربّه عندما يجد في لوحه ما يسوء، فطوبى للأسوياء منّا، و﴿**هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ**﴾ (آل عمران: ١٣٨)، نعم، ﴿**وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ**﴾ (الحاقّة: ٤٨).

النموذج الثاني: المؤمنون عليهم أنفسهم ما داموا مهتدين

وهو قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ (المائدة: ١٠٥)، إنها حقيقة أُخرى تُقارب قوله تعالى في حقِّ نبيّه: ﴿**أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ**

حَسَناً فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (فاطر: ٨)، ولكنه خطاب عامّ لسائر المؤمنين، بأنَّ عليهم أن لا يفتتنوا بما عليه القوم الضالّون، وفي ذلك إشارة إلى أهمّية بناء الذات، وأنها المنظور الأوّل في السياقات القرآنية، فالإنسان لا يكفيه الإيمان أبداً، وإنما لابدَّ له من بلوغ مرتبة الهداية الحقيقية، ولذلك قد تبدَّل الخطاب من قوله: (**الَّذِينَ آمَنُواْ**)، إلى: (**إِذَا اهْتَدَيْتُمْ**)، ولكي يصل الإنسان إلى الاهتداء الحقيقي يحتاج العمرَ كلَّه.

ولعلَّ هنالك إشارة خفيّة إلى أنَّ ذلك الإيمان الذي يدّعيه البعض وهو يُذهب نفسه حسرات على واقع الأُمّة وانشطارها وانتشار البدع فيها ليس إيماناً حقيقياً، ولذلك يُطالبهم القرآن بالاهتداء، فذلك هو تكليفكم فلا تلبّسوا على الآخرين[1].

خامساً: عدد أوتاد القرآن

ليس من الصحيح البتّ بعدد أوتاد القرآن الكريم، فذلك يحتاج إلى قراءة تامّة ودقيقة للقرآن الكريم، وهذه القراءة لا تتوفّر لغير المعصوم عليه السلام، ولكنَّ هذا لا يمنع من تقديم قراءة أوّلية تقريبية وليست قطعية.

إنَّ عدد الأوتاد القرآنية البيِّنة والمُتصيَّدة لدينا من القرآن الكريم تبلغ ثلاثين وتداً، أي: ثلاثين آية، وقد تكون ضعف ذلك العدد أو أضعافاً له، فضلاً عن الأوتاد الخفيّة والأوتاد الاحتمالية[2]؛ والمسألة بحاجة إلى استقراء تامٍّ وتأمّلٍ

---

(١) ولعلّ خير مثال على ذلك أصحاب الإسلام الأموي المعاصر، تركة ابن تيمية وابن عبد الوهاب، الذين لا همَّ لهم إلا كيل التهم والعداء لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، فانطوت قلوبهم على نصب حقيقي وبغض شديد للعترة الطاهرة، يُظهرونه في أتباع العترة، ولا حول ولا قوّة إلَّا بالله العلي العظيم.

(٢) نحن بحسب تقديراتنا الأوّلية لها، نميل ابتداءً إلى أنَّ عددها قد يصل إلى ثلاثمائة وثلاثة=

دقيق، كما تقدَّم، ولعلّنا نُوفَّق لعرض ذلك في دراسة مستقلّة.

والآن سنُحاول أن نطلَّ من خلال نافذ قرآنية لرصد عدد الأوتاد القرآنية وتصيُّدها من خلال قراءة احتمالية.

عدد الأوتاد ... رؤية احتمالية قرآنية

هنالك بعض الإشارات التي يُمكن تصيّدها من جدلية العلاقة بين عالم التكوين (الوجود الخارجي) وعالم التدوين (الوجود اللفظي للقرآن الكريم)، وهذه الإشارات التكوينية التدوينية تعكس لنا أوجه التناسب والتوافق بين كمالاتهما، فالوجود الخارجي كلمة تكوينية، والقرآن الكريم كلمة تدوينية، وكلتا الكلمتين تحكيان الكمالات الإلهية.

وقد تقدّم منّا في أكثر من مناسبة أنَّ كلا الكتابين قد تجلَّى الله تعالى فيهما بكماله وجماله وجلاله، وهذا يعني أنَّ كمالات عالم الإمكان بأسره حاضرة في الكتاب التدويني، كما أنَّ كمالات القرآن بأسرها حاضرة في عالم التكوين أيضاً، هذا هو التناسب الأوّل، وأما التناسب الثاني فيكمن في تجلّيات عالم التكوين وعالم التدوين، فإنَّ عالم التكوين قد تجلَّى بوجهين، أحدهما تفصيلي جداً، وهو العالم الآفاقي، والآخر إجمالي اختصر الوجود كلّه، وهو الوجود الأنفسي للإنسان، وهذا الوجود الأنفسي أُجْمِل في عقل الإنسان وبصيرته[1]،

= عشر وتداً، وهو رقم شريف جداً، وله ارتباط وثيق بأوّل نصر تحقَّق للإسلام والمسلمين في معركة بدر الكبرى، فهو عدَّة أصحاب النبي صلى الله عليه وآله في بدر، كما أنه عدّة أنصار الإمام المهدي عليه السلام، أعني القادة الذين سيعتمد عليهم في إدارة دولته الإلهية عليه السلام في الحرب والسلم.

(١) والإنسان بوجوده المادّي تفصيل أيضاً، وإجماله كلّ خلية حيّة فيه، ففي كلّ خلية تُوجد خواصّ الإنسان كاملة، وهذا ما أثبتته الدراسات الأخيرة في موضوعة الاستنساخ، ولله في خلقه شؤون، وتبارك الله أحسن الخالقين.

وهذا الإجمال والتفصيل التكوينيان انعكسا في القرآن أيضاً، ولكن بنحوٍ آخر، وبوجوه عدَّة، منها ما حكاه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾ (هود: ١)، فيكون الإحكام بمعنى الإجمال، ومنها ما حكته الروايات، فعن الإمام علي الرضا عليه السلام أنه قال: (**فإن قال: فلم بدئ بالحمد في كلّ قراءة دون سائر السور؟ قيل: لأنه ليس شيء في القرآن والكلام جمع فيه جوامع الخير والحكمة ما جمع في سورة الحمد**)[١].

وقد حكى بعض الأعلام أنَّ جميع أسرار الكتب السماوية موجودة في القرآن، وجميع ما في القرآن في الفاتحة، وجميع ما في الفاتحة في البسملة، وجميع ما في البسملة في باء البسملة، وجميع ما في باء البسملة في النقطة التي تحت الباء[٢]، فهنالك تفصيل وهو نفس القرآن، وإجمال للتفصيل، وهو في فاتحة الكتاب، وإجمال الإجمال، وهو في البسملة، وإجمال كلّ ذلك في حرف الباء، وعندئذ لا ينبغي العجب من قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب**)[٣]، وفي رواية أُخرى: (**لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من باء بسم الله الرحمن الرحيم**)[٤]، وللموضوع صلة وثيقة بمقولة التأويل، كما سيأتي.

إذا اتّضحت لنا أوجه التناسب بين عالمي التكوين الخارجي والتدوين القرآني فإنَّه يُمكن القول بأنَّ هنالك أوجهَ تشابهٍ حقيقية أُخرى بين عالم التكوين وعالم التدوين[٥]، فالعالم مثلاً فيه سبع سماوات، وفيه سبع أرضين،

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج١، ص١١٤.

(٢) انظر: ينابيع المودّة: ج١، ص٢١٣. وأيضاً: مستدرك سفينة البحار: ج١، ص٢٦٩.

(٣) بحار الأنوار: ج٨٩، ص١٠٣، ح٨٢.

(٤) عوالي اللآلي: ج٤، ص١٠٢، ح١٥٠.

(٥) سيُوقفنا السيد الأُستاذ (دام ظله) على وجوه أُخرى تعكس لنا قوّة العلاقة بين عالمي =

قال تعالى: ﴿**اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ...**﴾ (**الطلاق: ١٢**) فيكون المجموع أربعة عشر، وهذه الطبقات العلوية والسفلية هي بعض هذا الوجود الخارجي لا كلّه، ولكنها عماد الوجود الخارجي، وفي قبال ذلك جاء تعبير يُقارب ذلك عن جزء القرآن التدويني في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ**﴾ (**الحجر: ٨٧**)، والمثاني أياً كان تفسيرها فهي تدلّ على التثنية، فيكون الحاصل هو العدد ذاته، وتلك السبعة المُثناة هي عماد القرآن الكريم ، فإذا أمكن لنا أن ننطلق من السبعة المُثناة للكشف عن ظلّها وأثرها في القرآن العظيم(١) نكون قد اقتربنا من الأوتاد القرآنية بمدخل قرآني.

جدير بالذكر أنَّ هنالك عناية مركّزة بموضوعة السموات والأرض في القرآن الكريم، وهذا ما يدعونا للتأمّل للخروج بنتائج تنسجم مع داعوية ذلك الاهتمام.

إذن فهنالك أربعة عشر عماداً ووتداً في عالم التكوين، وهنالك العدد نفسه

= التكوين والتدوين، وذلك من خلال الكشف عن عمق العلاقة بين الاسم الأعظم (قمّة هرم عالم التكوين) وبين آية الكرسي (قمّة هرم عالم التدوين)، وذلك في الفصل الرابع من الباب الثاني، تحت عنوان: (صلة الاسم الأعظم بآية الكرسي).

(١) فالآية الكريمة تتحدّث عن أمرين، الأوّل: هو السبع المثاني، والثاني: هو القرآن العظيم، وحيث إنَّ السبع المثاني جزء من القرآن الكريم، فذلك يحكي لنا ثلاثة أُمور، **الأوّل**: أنَّ القرآن العظيم تفصيل جاء إجماله في السبع المثاني، **والثاني**: أنَّ كلّ كمالات القرآن العظيم تجلَّت في السبع المثاني، **والثالث**: أنَّ الإعجاز القرآني له تفصيل في القرآن العظيم، وإجمال في السبع المثاني، والسبع المثاني هي فاتحة الكتاب، وعليه ففاتحة الكتاب هي إجمال القرآن العظيم في معارفه وكمالات إعجازه، ولا ريب بأنَّ تصّور ذلك فضلاً عن التصديق به يحتاج إلى سليقة عالية ودراية كبيرة وذوق رفيع، ولك أن تتصوَّر صعوبة الموقف في انعكاس كلّ ذلك في البسملة، ومن هنا تفهم الدور الخطير الذي تنهض به العملية التفسيرية، الذي هو أخطر الأدوار المعرفية، وأدقّها وأعظمها.

في القرآن العظيم، علماً بأنَّ ذلك ـ إن صحَّ ـ لا يُمثّل مجموع الأوتاد القرآنية، ولعلّه يقتصر على الأوتاد البيّنة، دون المُبيَّنة والاحتمالية.

سادساً: الثابت والمتغيّر في الأوتاد

تبوَّأت مسألة الثابت والمتغيّر مساحة كبيرة في البحوث الدينية الفكرية في العقود الأخيرة، وقد تغلغلت في معظم الموضوعات الدينية، إلا أنها امتدَّت أكثر في مجالات الشريعة (الأحكام الشرعية)، وحيث إنَّ للموضوع صلة وثيقة بالأوتاد القرآنية (وذلك للإيحاء الأوّلي بأنَّ الأوتاد القرآنية هي تعبير آخر عن الثابت، وما عداها فإنه يدخل في دائرة المُتغيّر، وهو إيحاء وانطباع صحيح إلى حدٍّ ما، ولكنه لا يُمثّل انعكاساً لغوياً، فكلّ وتد قرآني ثابت ـ فيما إذا كان الوتد يُمثّل حكماً شرعياً رعاية لنكتة الثبات، كما سيأتي ـ وليس كلّ ثابت قرآني وتداً) فقد احتاج الأمر إلى بحث موضوعة الثابت والمتغيّر بنحوٍ لا يخرجنا عن موضوعة علاقتها بالأوتاد، وفي ضوء معرفتنا بالثابت والمتغيّر سنستعرض ملامح كلّ من الوتد الثابت والوتد المتغيّر لبيان حقيقة الموقف، فهنالك أبحاث ثلاثة، وهي:

البحث الأوّل: المُراد من الثابت والمتغيّر

وقع اختلاف في تصوير الثابت والمتغيّر، فقيل بأنَّ الثابت هو الأصل الذي لا يقبل النقد، والمتغيّر هو ما يقبل ذلك، وقيل بأنَّ الثابت هو النصّ المجعول لكلّ زمان ومكان، والمتغيّر هو المجعول لزمان معيّن أو أزمنة محددة، وقيل بأن الثابت هو النصّ المنسجم مع مبادئ الفكر الإنساني التي لا تنفكّ عنه أبداً، فيكون من قبيل حبّ الذات وطلب الكمال، وأما المتغيّر فهو النصّ الذي يحكي ظروف المبادئ الإنسانية، والظروف قابلة للتغيير، وهنالك توجيهات أُخرى لا تخرج عن هذه التقريبات الثلاثة.

فما هو الصحيح في الثابت والمتغيّر؟

هنا نحتاج أوّلاً لأن نقف عند جذور المسألة ثمَّ ننطلق لبيان انعكاسها على النصّ الديني، أما الجذر الأوّل للمسألة فيتمثّل بإشكالية قراءة النصّ التوراتي والنصّ الإنجيلي، نتيجة التشوّه الكبير الذي لحقهما، وبغية الخروج من تلك الضائقة الفكرية برزت الحاجة للتغيير، فظهرت أو فُعِّلت الهرمنيوطيقا كمجموعة قواعد يعتمد عليها المفسِّر في فهم الكتاب المقدَّس، وقد نجحوا كثيراً في معالجة التلوّث النصّي وصياغة معانيه بالنحو الذي ينسجم مع متبنّياتهم الحديثة، وبعد أن انطلق الغربيون بعد الثورة الصناعية إلى استعمار شعوب العالم الثالث (آسيا وأفريقيا) اصطدموا بقوّة وعظمة النصوص الدينية للإسلام، فجاء دور المستشرقين لتقصّي الحقائق الدينية ثمَّ مواجهتها، وكانت النتيجة هي نشر أفكارهم القراءتية للنصّ في المحيط الإسلامي، فأحدثوا مشكلة لا أصل لها إلا في نصوصهم، ولم يكن افتعال المشكلة لأجل إنقاذ المسلمين من ضائقة فكرية كانوا قد عاشوها، وإنما لأجل قتل قداسة النصوص الدينية الإسلامية التي شكَّلت منظومة عقدية وفكرية شرعية أخلاقية متكاملة، وهكذا تقمَّص بعض المُثقّفين وأنصاف المُتعلّمين هذه الفكرة ولأسباب عديدة، كحبّ الشهرة وخدمة الآخر، وربما لأجل اندهاشهم بالنموذج الغربي الذي أقرَّ العلم وأبطل الدين، فلم يفقه المُندهشون أيَّ علم أرادوا وأيَّ دين أبطلوا، فكان الدعاة دعاة إشكالية اللاشيء، وصار الاغتراب شعاراً خاوياً وخالياً، بلا شعور ولا مشعر!

وعلى أيّ حال، فإنَّ انعكاس إشكالية قراءة النصّ التوراتي والإنجيلي على النصّ القرآني خطأ تأريخي ومنهجي، وعبث فكري أُريد منه تشويه النصّ الديني عموماً والنصّ القرآني خصوصاً، ثمَّ القفز على مبادئ الإسلام ومنظومته وإبداله شيئاً فشيئاً بالطرح البشري الذي أقاموه واعتمدوه في هرمنيوطيقا النصّ.

ولكن لنا أن نسأل هل فكرة الثابت والمتغيّر سيّئة وخطيرة إلى هذا الحدّ؟

الصحيح هو أنّنا نقبل ابتداءً فكرة وجود الثابت والمتغيّر، ولكن ثانياً وبالعرض وليس أوّلاً وبالذات، فالنصوص الدينية على مستوى الأحكام الشرعية ـ فضلاً عن العقدية ـ ثابتة ولا تغيير فيها أبداً، فهي كما جاء في الحديث الصحيح، عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله (الصادق) عليه السلام عن الحلال والحرام فقال: (**حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره**)[1]، فما معنى أصل الفكرة؟ وما معنى أنَّ الأحكام ثابتة أبداً؟ وما معنى التغيير العرضي؟

إنَّ مرادنا من التغيّر بالعرض هو التغيّر بحسب تغيّر الموضوع، فالحكم الشرعي ثابت أبداً مع بقاء موضوعه، وأما في صورة تحوّل الموضوع فلا ريب في تغيّر الحكم بتبع ذلك، وكنّا قد تعرَّضنا لذلك في دراساتنا التخصّصية في فقه المكاسب[2] حيث بيَّنّا هنالك نكتة التبعية في التغيير بحسب تغيّر الموضوع، فالدم ـ مثلاً ـ إذا كانت حرمة التكسّب به قائمة على أساس عدم وجود منفعة عقلائية معتدّة به، فإنَّ هذه الحرمة رهن ببقاء موضوعها وهو عدم المنفعة، فإذا ثبتت المنفعة العقلائية - كما هو الحال في عصورنا هذه- فإنَّ تغيير الحكم جاء تبعاً لتغيُّر موضوعه، فالموضوع تغيَّر أوّلاً وبالذات، وحكمُهُ تغيَّر ثانياً وبالعرض.

وعليه فالثابت في الأحكام الشرعية ما بقيت موضوعاتها، والمتغيّر فيها ما تغيَّرت موضوعاتها، ومن هنا إذا ما فهمنا أنَّ الإمام الحجّة بن الحسن عليه السلام سوف يأتي بدين يختلف في تفصيلاته عن الدين المعلوم فذلك لأمرين، الأوّل هو وقوع الأخطاء من قبل أهل الفنّ في فهم النصّ واستنباط الأحكام

---

(١) الأُصول من الكافي: ج١، ص٥٨، ح١٩.

(٢) كتاب: (مدخل إلى فقه المكاسب المحرمة).

منه، والثاني تغيّر موضوعات الأحكام بفعل الثورة العلمية الهائلة التي سوف يُحدثها، وأما كون الدلالة قطعية والموضوع ثابتاً فلا يُتصوّر تغيّر الحكم فيه، إلا إذا كانت هنالك أُمور ولائية تختصّ به كإمام معصوم مُفترض الطاعة، وهذا أجنبيٌّ عن محلّ الكلام.

الآن وبعد هذه الجولة التقريبية للثابت والمتغيّر نكون قد اقتربنا من علاقة ذلك بموضوعة الأوتاد القرآنية، التي سنفرد لها البحثين التاليين.

البحث الثاني: ملامح الوتد الثابت

قلنا بعدم وجود انعكاس لغوي بين الوتدية في القرآن والثابت منه، ولكن طرف الكلّية في جانب الوتدية، فكلُّ وتد ثابت قطعاً(١)، ولكن في حدود الأُطر التشريعاتية، أعني ما دام الوتد لسانه تشريعي فهو ثابت قطعاً، وأما في صورة كون الوتد في غير الأُمور التشريعية، وهو ممكن جداً، فإنه قد لا تلحقه صفة الثبات نظراً لانحصار الثبات ـ بحسب الظاهر ـ في الأُمور الشرعية، وهذا الانفصال لا يقدح في وتدية النصّ، لأنَّ الثبات كمال توكيدي للوتدية وليس تأسيسياً، وقد عرفت ذلك.

من هنا سننطلق لتقريب قيدية الثبات في الأوتاد القرآنية، وذلك من خلال بيان أنَّ الثبات قيد توضيحي أو توكيدي لصفة الوتدية في النصّ، بعبارة أُخرى هي صفة تُكرّس معاني الوتدية لا أن تُوجِد شيئاً جديداً، بخلاف ثبوت صفة الثبات لنصّ آخر ليس من الأوتاد، كما في قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾**

---

(١) كما هو الحال بالنسبة إلى شرطية الإحكام في الوتد القرآني، فإنَّ شرط الوتدية الإحكام ولا عكس لغوي في المقام، وسيأتي توضيح ذلك في موضوعة المُحكم والمتشابه وعلاقتهما بالأوتاد القرآنية.

(**البقرة: ١٨٣**)، فوجوب الصيام حكم ثابت على المسلمين كافّة، وغير قابل للتغيير أبداً، ولكنه ليس من الأوتاد القرآنية، في حين إن قوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ الله الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (**الروم: ٣٠**)، من الأحكام الثابتة ومن الأوتاد القرآنية أيضاً، كما تقدّم ذلك.

إذن الملمح الأوّل للوتد الثابت هو تكريس صفة الوتدية فيه، ومن الملامح الأُخرى تحديد دائرة الأوتاد بقيد الثبات في دائرة التشريع، وفقاً لكون الثابت والمتغيّر لا يعدو دائرة التشريعات، فصفة الثبات للوتد القرآني تعني كونه في دائرة التشريعات، والملمح الثالث هو الإرشاد إلى وظيفة الوتد التأصيلية في مجال الشريعة، لأنَّ الأحكام الثابتة تأسيسية وتأصيلية، ولذلك فهي لا تقبل التغيير، وأما الملمح الأخير فيكمن في تقوية عُرى الأوتاد في قبال شبح المُتغيّر، وهذا واضح في الأوتاد البيِّنة والمُبيَّنة، بخلاف الأوتاد الاحتمالية، كما سيأتي.

البحث الثالث: ملامح الوتد المتغيّر

بعد أن اتّضح بأنَّ الثبات على أهمّيته لا يعدو عن كونه صفة توكيدية للأوتاد القرآنية، فكيف يُتصوَّر معنى التغيير فيها، بعبارة أُخرى: هل يوجد وتد مُتغيِّر؟

قد يبدو أنَّ ذلك غير مُتصوَّر بدواً، ولكن الصحيح هو أنَّ المتغيِّر له موطئ قدم في عالم الأوتاد القرآني، ولكن بلحاظ أمرين مُهمّين، هما:

الأوّل: انحصار الدائرة بالأوتاد الاحتمالية.

الثاني: أنّ معنى التغيير في المقام هو التحوّل إلى مقام أشرف، وهو صيرورتها وتداً بيِّناً أو مُبيَّناً، أو التوقّف المؤقّت في صورة حاكمية الوتد البيِّن أو المُبيَّن؛ لما تقدّم من أن (الأوتاد الاحتمالية) تقع في طول الأوتاد

الأساسية.

إذن فملامح الوتد المُتغيّر هو كونه احتمالياً قطعاً، ومعنى التغيّر فيه ارتقائي إلى مطاف الأُولى، أو توقيفي مؤقّت، وأما الملمح الآخر فهو أنَّ التغييرية فيه ليست صفة دائمة أو شاملة لكلّ الأوتاد الاحتمالية، وإنما ذلك مأخوذ بنحو الموجبة الجزئية، فليس كلّ وتد قابل احتمالي قابلاً للتحوّل إلى مقام أشرف أو التوقّف عن إعمال أثره.

إلى هنا نكون قد أوجزنا الحديث عن الثابت المتغيّر وعلاقتهما بالأوتاد القرآنية، لننتقل بعدها إلى إبراز صفة جديدة من صفات هذه الأوتاد.

سابعاً: الأوتاد الفاعلة والمتفاعلة

إنَّ من خصائص الأوتاد القرآنية وتمايزها عن بعضها: أنها تنشطر إلى قسمين أساسيَّن من حيث أداء وظائفها، حيث تنقسم إلى أوتاد فاعلة وأوتاد مُتفاعلة[1]، ولكي يتّضح لنا الموقف سوف نُحاول تسجيل الفروق الأساسية بين الفاعلة والمُتفاعلة، وهي كما يلي:

الفارق الأوّل: أنَّ الوتد الفاعل يظهر أثره وتأثيره على غيره من خلال حاكميته العليا، كما هو الحال بالنسبة للأوتاد التي تناولت موضوعة التوحيد، فإنَّ سقفها فوق جميع السقوف الأُخرى، سواء كانت الأُخرى من الأوتاد أو غير ذلك، بخلاف الأوتاد المُتفاعلة فإنها تتجلّى حاكميتها ومرجعيتها من خلال تعاطيها مع النصوص الأُخرى، والأوتاد الفاعلة عادة ما تكون بيِّنة وليست مُبيَّنة أو احتمالية، وأما الأوتاد المُتفاعلة فإنها لا تُحدّد بقسم معيّن، وإن

---

(١) لم أجد هنالك سابقة على هذا الطرح الذي قدَّمه سيّدنا الأُستاذ، سواء في أصل موضوعة الأوتاد أم في تقسيماتها جميعاً، خصوصاً هذا التقسيم الأخير، وهذا ما يُسجّل نُقطةَ إبداعٍ جديدة تُضاف إلى عشرات النقاط التي سجَّلها لنا في هذا السفر الجليل.

كان الغالب عليها هو قسم الاحتمالية، ولكنها قد تكون بيّنة أو مُبيَّنة.

الفارق الثاني: أنَّ الأوتاد الفاعلة عادة ما تكون ضمن الإطار الفكري العقدي، أي إنها تدخل في رسم أساسيات الرؤية الكونية الإلهية والأيدلوجية العليا، بخلاف المُتفاعلة فإنها عادة ما تكون لاحقة لذلك، كما أنها تعمل كثيراً في الساحات الشرعية والأخلاقية.

الفارق الثالث: الغالب على الأوتاد الفاعلة هو أنها معيّنة ابتداءً،لأنها ـ كما تقدّم ـ عادة ما تكون بيِّنة، في حين إنَّ الأوتاد المُتفاعلة ليست كذلك، ومن هنا قد يقع الخلاف في تحديد مصاديقها، وذلك لاختلاف الرؤية التفسيرية والسقف المعرفي من مُفسِّر لآخر، وبالتالي فإنَّ الفاعلة لا تتوقّف كثيراً على قبليات المُفسِّر ورؤيته، بخلاف المُتفاعلة فإنها تتوقّف كثيراً على ذلك.

الفارق الرابع: أنّ حدود الاستفادة من الأوتاد الفاعلة تكاد تكون واضحة وجليّة، لكونها بيِّنة من جهة، ولكونها تُمثّل الحاكمية العليا على النصوص الأُخرى، وأما بالنسبة للأوتاد المُتفاعلة فإنَّ حدود الاستفادة منها - سعة وضيقاً- يختلف كثيراً من مُفسِّر لآخر، ولنفس الأسباب السابقة، أعني: اختلاف الرؤية والسقف المعرفي للمفسِّر، وبالتالي لا يُمكن إعطاء نتائج نهائية بعدد الأوتاد المُتفاعلة، بخلاف ما عليه الحال بالنسبة للأوتاد الفاعلة.

تنبيه: لا ريب بأنّ هذا التأسيس والتأصيل لموضوعة الأوتاد يحتاج منّا إلى تفصيلات أكثر على المستويين معاً، النظرية والتطبيق، وحيث إننا بصدد وضع الأُسس الأُولى لموضوعة الأوتاد وصلتها بالنظرية التفسيرية والتأويلية فقد ارتأينا الاكتفاء بمحدودية هذه البناءات الأُولى، آملين أن نُوفّق لبسط موضوعة الأوتاد في دراسة خاصّة ومستقلّة نُعمّق فيها الأبحاث المتقدّمة واللاحقة المتعلّقة بالأوتاد، ونُبرّز فيها نكاتٍ وخصائصَ أُخرى لم يسعنا الوقوف عندها في هذه الدراسة.

ثامناً: علاقة الأوتاد بالمحكم والمتشابه

بعد أن اتّضحت لنا عدَّة وجوه من النقاط المركزية في القرآن، والتي أسميناها بأوتاد القرآن الكريم، مسَّت الحاجة لبيان وجه العلاقة بينها وبين المحكم والمُتشابه، فقد أوحت تلك الوجوه التقريبية للأوتاد قُرباً وربما ترادفاً بينها وبين المُحكم القرآني، فهل الأمر كذلك أو أنَّ هنالك خصوصيات يتمايز بها الوتد القرآني عن المُحكم؟

بعبارة أُخرى: هل الأوتاد هي تعبير آخر عن المُحكم القرآني، أو أنها كشفت عن وظائف أُخرى للمُحكم القرآني استحقّت معها الاتصاف بعنوان الوتدية دون أن تُخرجها عن الاتصاف بالمُحكم، أو أنها مستقلّة بخصائص مفقودة في المُحكم القرآني تماماً؟

من هنا احتاج الأمر إلى المضي في تأصيل وجه العلاقة بينهما، بغية الوصول إلى أحد الأُمور الثلاثة، وهي: القول بالترادف بينهما، أو الافتراق الجزئي بلحاظ بعض الخصوصيات، أو الاستقلال التامّ بخصوصيات افتقر لها المُحكم.

ولأجل الوصول إلى ذلك نحتاج البحث في عدة أُمور، وهي:

الأمر الأوّل: تصوير المحكم والمتشابه

رغم أنَّ المُحكم والمُتشابه قد بُيِّن مفهومهما ووظائفهما قرآنياً، كما في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ**﴾ (آل عمران: ٧)، فجُعلت المُحكمات المرجع القرآني الأوّل في صورة وقوع الاختلاف في فهم المُتشابهات، وهو معنى وصفها بـ: (أُمُّ الْكِتَابِ)، وأنَّ المُتشابهات لم يرد النهي في العمل بها أبداً، وإنما اختصّ المنع

في حدود أهل الزيغ، لأنهم عادة لا يرومون طلب الحقّ وإنما إيقاع الفتنة في الذين آمنوا، وهو قوله تعالى: (**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ**)، فلا منع من العمل بالمُتشابه ما دام لا يتقاطع مع المُحكم.

رغم هذه البيانات القرآنية في المُحكم والمُتشابه إلا أنَّ هنالك خلافاً وقع بين الأعلام في تصويرهما[1]، سوف نُوجزه بوجوه ذكرها بعضهم، وأُخرى نعرضها كاحتمالات، ثمَّ نتعرّض إلى بيان مختارنا في المقام.

التصوير الأوّل: إنَّ الفاصلة بين المُحكم والمُتشابه تكمن في تحقّق الفهم وعدمه، فما فُهم مراده فهو مُحكم، وما لم يُفهم مراده فهو مُتشابه، بعبارة أُخرى: إنّ كلّ ما أمكن تحصيل العلم به بدليل جليّ أو خفيّ فذاك هو المحكم، وكلّ ما لا سبيل إلى معرفته فذاك هو المتشابه، كالعلم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير الثواب والعقاب في حقّ المكلّفين، فذلك من المُتشابهات.

ومن نتائج هذا الوجه: أن المُحكم والمُتشابه سوف يكونان كذلك بلحاظ القارئ لا بلحاظ أنفسهما.

ولك أن تسأل: كيف يمكن أن يكون هناك أمر مراد من لفظ الآية ولا يمكن نيله من جهة اللفظ ، مع أنّ القرآن الكريم وُصِفَ بأنّه هدى ونور ومبين؟

---

(١) أجمع أعلام الأُمّة من الفريقين معاً على اشتمال القرآن الكريم على المُحكم والمُتشابه، وإنما اختلفوا في تصويرهما وحدودهما وكيفية التوفيق بينهما، وتعرَّضوا إلى علاقة المُحكم بالتفسير وعلاقة المُتشابه بالتأويل، وغير ذلك من مُتعلّقات موضوعة المُحكم والمُتشابه، وبالتالي لم يُعهد إنكار أصل موضوعة المُتشابه في القرآن، لاسيَّما بعد التصريح بآية مُحكمة عن وجود المُحكم والمُتشابه، ولكننا نُطالع بين الفينة والأُخرى كلمات لبعض المُعاصرين يُنكرون فيها مقولة المُحكم والمُتشابه، بحجّة لزوم المُتشابه تمزيق وحدة القرآن، وأنه يجعل بعض القرآن مجرّد أصوات تُلفظ ولا تُفهم، من قبيل دعوى الباحث المصري عبد الكريم الخطيب في كتابه: قضايا القرآن: ص٢٠٧– ٢٠٨. منه (دام ظله).

التصوير الثاني: إنَّ الفهم حاصل في كلا الأمرين، ولكن هنالك فهم مُحكم غير حمَّال وجوه، وهناك فهم مُتشابه حمَّال وجوه، ومن ثمرت هذا الوجه: حصول الفهم على أيّ حال، ولكنه يدور بين الوحدة والكثرة.

التصوير الثالث: إنَّ الفهم حاصل في كلا الأمرين أيضاً، ولكنه عينيّ تارة ومراتبي أُخرى، بمعنى الانحصار وعدم الانحصار، كما هو في الكُلّي المُتواطئ والكلّي المُشكّك.

التصوير الرابع: إنَّ المُحكم هو ما كان مُختصّاً بآيات الأحكام بشكل مُطلق، وبالفرائض بصورة خاصّة، وأما المُتشابه فهو ما تعلَّق بغير ذلك؛ من قبيل القصص القرآني.

التصوير الخامس: إنَّ المُحكم هو تعبير آخر عن الآيات الناسخة، والمُتشابه هو تعبير آخر عن المنسوخ، وبالتالي فإنَّ المُتشابه لا يُوجِد مُشكلةً حقيقية، لأنَّ آياته مُعطّلة الأحكام بسبب نسخها، ولعلّ من ثمرات هذا الوجه أنَّ العالِم بالمُحكم والمُتشابه هو العالِم بالناسخ والمنسوخ.

التصوير السادس: إنَّ المُحكم ما كان نصّاً في معناه أو ظاهراً فيه بلا حاجة إلى قرينة، والمُتشابه ما لم يكن نصّاً في معناه أو ظاهراً فيه، أي: كان مُشتركاً أو مُجملاً أو مؤوَّلاً.

التصوير السابع: كلّ معنى مُستفاد من الجملة التامّة إذا لم يكن مُحتاجاً إلى قرينة خارجية فهو مُحكم، وإلّا فهو مُتشابه.

التصوير الثامن: المُحكم هو البيِّن الذي اكتفى قارئه به عن الحاجة لتفسيره أو تأويله، والمُتشابه ما لم يُكتفَ به، فاحتاج فهمه إلى تفسير أو تأويل، وقد نُسب ذلك للإمام أحمد بن حنبل(١).

وهو قول مردود، فإنّ آيات الأحكام محكمات قطعاً، وهي مع ذلك

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج٣، ص٤١.

محتاجة إلى بيان النبي صلى الله عليه وآله، كما أنَّ الآيات المنسوخة متشابهات، وهي لا تحتاج إلى بيان، فوقع النقض من الجهتين.

ولكن مع ذلك يُمكن الاعتذار له، فإنَّ أصل آيات الأحكام بيِّنة لا تحتاج إلى بيان، وأما تفصيلاتها فتحتاج ذلك، كقوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ**﴾ (**البقرة: ٤٣**)، فهو بيِّن في وجوب الصلاة والزكاة معاً، ولكنَّ تفصيلاتهما تحتاج إلى بيانات النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

التصوير التاسع: المُحكم ما اكتفى قارئه بتفسيره، والمُتشابه ما احتاج قارئه إلى تأويله، وهو وجه وجيه يُمكن القبول به ابتداءً.

التصوير العاشر: المُحكم هو ما أنتج تأويله وجهاً واحداً لا غير، ولا يحتمل غيره، والمُتشابه ما احتمل تأويله وجوهاً عدّة[1].

ومن نتائجه أخْذ التأويل بمعنى التفسير، أي: المعنى المراد باللفظ، وهو قول باطل، فلو كان التأويل هو التفسير بعينه لم يكن لاختصاص علمه بالله أو بالله والراسخين في العلم وجه، فإنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، والمؤمن والكافر والراسخون في العلم وأهل الزيغ في ذلك سواء!

التصوير الحادي عشر: المُحكم ما انحصر مصداقه بعيّنة بيِّنة واحدة، والمُتشابه ما تكثَّرت مصاديقه، فالتقسيم هنا بلحاظ المصداق الخارجي وليس بلحاظ الألفاظ نفسها.

التصوير الثاني عشر: إنَّ كُلاً من المُحكم والمُتشابه له مصداق خارجي واحد، ولكن ما وقع الترديد في تحديده فهو مُتشابه، وما لم يقع الترديد في تحديده خارجاً فهو المُحكم.

التصوير الثالث عشر: إنَّ كُلاً من المُحكم والمُتشابه له مصداق خارجي واحد، ولكن ما أمكن تصوّره خارجاً فهو مُحكم، وما استحال تصوّره خارجاً

---

(١) انظر: جامع البيان: ج٣، ص٢٣٦.

فهو المُتشابه، كما هو الحال في استواء الرحمن على عرشه، فالمعنى الحقيقي والمُطابقي للاستواء لا يُمكن تصوّره بالنسبة لله تعالى، لعدم إمكان تصوّر حقيقة الله تعالى.

التصوير الرابع عشر: إنَّ المُحكم هو ما يُمثّل جهة الثابت في الشريعة، والمُتشابه ما يُمثّل جهة المتغيّر، فقول المُعاصرين بوجود ثابت ومُتغيّر في الشريعة يعنون به وجود المُحكم والمُتشابه.

التصوير الخامس عشر: إنَّ المُحكم هو ما يُؤمن به ويُعمل به أيضاً، والمُتشابه ما يُؤمن به ولكن لا يُعمل به، كما يُفهم ذلك من بعض الراويات، من قبيل ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: (**فأما المحكم فتؤمن به وتعمل به وتدين به، وأما المتشابه فتؤمن به ولا تعمل به**)[1]، والظاهر بأنَّ المراد هو عدم صحّة العمل بالمُتشابه قبل مُراجعة المُحكم، أو لعلّ المراد هو كون الناسخ يُؤمن به ويُعمل به، وكون المنسوخ يُؤمن به ولا يُعمل به، وقد نسب ذلك إلى ابن عباس وابن مسعود[2].

وهو وجه غريب؛ إذ لا دليل على انحصار المتشابهات في الآيات المنسوخة، كما أنَّ ما ذكره تعالى من خواصّ اتّباع المتشابه من ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل جارٍ في كثير من الآيات غير المنسوخة كآيات الصفات والأفعال؛ فضلاً على أنّ لازمه وجود واسطة بين المحكم والمتشابه، فتكون الأقسام ثلاثة.

التصوير السادس عشر: إنَّ المُحكم هو خصوص الحروف المُقطّعة، أو فواتح الكتاب، وما عدا ذلك فهو من المُتشابه[3]، فالإحكام هنا يعني أنَّه من الخفاء والأسرار التي تنضوي تحت الفواتح، استُخرجت تفاصيل السور،

---

(١) بحار الأنوار: ج٦٦، ص٩٣ .

(٢) انظر: الدرّ المنثور: ج٢، ص١٤٥.

(٣) تفسير القرآن العظيم، للإمام أبي حاتم الرازي: ج٢، ص٥٩٣، ح٣١٧٢، ٣١٧٣.

فالفاتحة لها وجود مُحكم في قوله تعالى: (ألم)، ووجود مُتشابه فيما خلا ذلك من السورة؛ أو لعلّه يُريد بأنَّ معاني السور لها وجه خفي يكمن في فواتحها، ولها وجه بيِّن يكمن في تفصيلات السور الواقعة بعد الفواتح.

وهو وجه غريب جداً، لأنَّ مفاده أنَّ العامل بتلك التفاصيل يكون في قلبه زيغ، وأنَّ مردّ المُتشابه للمحكم لا جدوى منه!!

والأغرب منه هو عكسه تماماً، حيث يرى الواحدي بأنَّ المراد من المتشابهات هو ما تشابهت على اليهود، وهي حروف التَّهجِّي في أوائل السُّور، وذلك أنَّهم أوَّلوها على حساب الجُمل، وطلبوا أن يستخرجوا منها مدَّة بقاء هذه الأُمَّة، فاختلط عليهم واشتبه، وأنَّ الذين في قلوبهم زيغٌ هم اليهود الذين طلبوا عِلمَ أجل هذه الأمَّة من الحروف المقطَّعة[1]، ممَّا يعني أنَّ آيات القرآن برمّته ما عدا الفواتح مُحكمات!

التصوير السابع عشر: إنّ المحكم ما أُحكم وفُصّل فيه خبر الأنبياء مع أُممهم، والمتشابه ما اشتبهت ألفاظه من قصصهم بالتكرار في سور متعدّدة.

وهو وجه غريب أيضاً، لأنه خلو من الدليل، كما أنَّ خاصّة التشابه واتّباع أصحاب الزيغ يعمّ غير آيات القصص، بل ذلك يوجد في القصّة الواحدة كقصّة جعل الخلافة في الأرض كما توجد في القصص المتكرّرة، وفضلاً عن ذلك فإنَّ لازم هذا القول هو اختصاص التقسيم بآيات القصص، لا غير!

التصوير الثامن عشر: إنَّ الجُمل القرآنية ـ تبعاً للجُمل العربية التامّة ـ تنقسم إلى جُمل إنشائية يُراد منها إيقاع النسبة في الخارج، وأُخرى خبرية يُراد منها حكاية الواقع، ولا يُتصوّر قسم ثالث في المقام، وهذا واضح.

وعليه فما كان إنشاءً فهو المُحكم، وما كان إخباراً فهو المُتشابه، وهو ما

---

(١) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، علي بن أحمد الواحدي: ج١، ص٧٠.

استظهره صاحب المنار من كلمات ابن تيمية[١]، وهو وجه يُشابه كثيراً الوجه الرابع الآنف الذكر، إلا أنه لا يقتصر في مُتشابهه على القصص القرآني، فيشمل الإخبار عن المُستقبل.

التصوير التاسع عشر: إنّ المحكم ما للعقل إليه سبيل، والمتشابه بخلافه، وهو قول ضعيف جداً، فإنَّ هنالك موارد عديدة ينالها العقل كموضوعة التوحيد والصفات والإمامة والمعاد، وقد وقع في فهمها زيغ وبُطلان، كما أنه منقوض بآيات الأحكام، فإنّها مُحكمات ولا سبيل للعقل إليها، وهذا واضح.

التصوير العشرون: يرى بأن المُحكم هو الذي يرجَع إليه عند الاشتباه، وأما المُتَشابه فهو الذي يحتمل دلالته موافقةَ المُحكم، وقد يحتمل شيئاً آخر من حيث اللفظ والتركيب، لا من حيث المراد، وهو مُختار ابن كثير[٢]، وقد وافقه البيضاوي مع إضافة نكتة لطيفة، حيث يقول: ﴿**وَأُخَرُ متشابهات**﴾، محتملات لا يتّضح مقصودها ـ لإجمال أو مخالفة ظاهر ـ إلا بالفحص والنظر ليظهر فيها فضل العلماء، ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا في تدبّرها وتحصيل العلوم المتوقّف عليها استنباط المراد بها، فينالوا بها ـ وبإتعاب القرائح في استخراج معانيها، والتوفيق بينها وبين المحكمات ـ معالي الدرجات[٣].

وقريب منه قول صاحب المعاني، حيث يرى بأنَّ: «**مُتشابهات**» هو في الحقيقة صفة لمحذوف، أي: مُحتملات لمعانٍ متشابهات، لا يمتاز بعضها عن بعض في استحقاق الإرادة، ولا يتّضح الأمر إلا بالنظر الدقيق[٤].

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم (تفسير المنار)، من دروس الشيخ محمد عبده، تأليف الشيخ محمد رشيد رضا: ج٣، ص١٤٣-١٤٥. وأيضاً: الميزان في تفسير القرآن: ج٣، ص٣٦.

(٢) تفسير ابن كثير: ج٢ ص٧.

(٣) انظر: تفسير البيضاوي: ج١، ص١٩٢.

(٤) انظر: روح المعاني: ج٣، ص١٠٨.

التصوير الحادي والعشرون: وقد نقل الآلوسي وجهاً آخر عن سادته الأحناف، حيث يقول: (وذهب ساداتنا الحنفية إلى أنّ المُحكم: الواضح الدلالة، الظاهر الذي لا يحتمل النسخ. والمُتشابه: الخفي الذي لا يُدرك معناه عقلاً ولا نقلاً، وهو ما استأثر الله تعالى بعلمه، كقيام الساعة والحروف المقطّعة في أوائل السور)[1].

وقد تكون هنالك وجوه أُخرى عزفنا عنها اكتفاءً بما عرضناه؛ فإنها تفي بما يُمكن تصوّره في موضوعة المُحكم والمُتشابه.

مختارنا في المقام

بعد أن وقفنا إجمالاً على التصويرات الواحد والعشرين ينبغي لنا بيان مختارنا في المقام، وهو التصوير الثاني والعشرون، وهو الوجه الذي سوف يُهيّئ لنا مقدّمة جليلة تنعكس من خلالها طبيعة المُحكم والمُتشابه، وكون المُتشابه مُتشابهاً بلحاظ النصّ أم القارئ له.

وعلى أيّ حال، فهذا الوجه المُختار يعتمد على بيان زوايا أربع، وهي:

الزاوية الأُولى: خصوصية اللفظ

ونعني بها دوران الإحكام والتشابه حول دائرة اللفظ، من قبيل كلمة: (اليد) في قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ (**المائدة: ٣٨**)، وقوله تعالى: ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ (**الفتح: ١٠**)، حيث لا يُمكن تعيّن المراد من نفس اللفظ ، فاحتاجَ الأمر إلى الرجوع إلى القرينة الصارفة التي تؤدّي دور المُحكم، أو تجعل المُتشابه مُحكماً فعلاً، وذلك من خلال تعيّنها للمراد الجدّي، فيُقال في المعنى الأوّل إرادة قطع الأصابع من منبتها، فتُترك الراحة والإبهام،

---

(١) المصدر السابق: ج٣، ص١١٠.

وذلك لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ للهِ﴾ (الجن: ١٨)، وحيث إنَّ الراحة والإبهام من المساجد السبعة فلا يُعتدى عليها، فيتعيّن المراد في ذلك.

الزاوية الثانية: خصوصية المعنى

قد يكون اللفظ ظاهراً في معناه، ولكن القرائن الحافّة بالنصّ تصرفه عن معناه، فإذا كانت القرينة قطعية فلا مناص من الالتزام بها، وإذا لم تكن كذلك وقع الخلاف في إرادة أيّ معنى، بل إنَّ الخلاف يقع أحياناً حتى مع وجود القرينة القطعية أو المورثة للاطمئنان، إما لعدم الالتفات إليها أو للتشكيك فيها، كما هو الحال في قرينية عطف طاعة أُولي الأمر على طاعة الله تعالى وطاعة رسوله صلى الله عليه وآله في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، الدالّ على العصمة المطلقة، لأنَّ الطاعة المطلقة لا تكون لغير المعصوم البتّة.

فإنَّه لا يُوجد كلام في معنى الطاعة، كما لا يُوجد كلام في أصل العطف، ولكن ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ...﴾ (غافر: ٣٥) يمنعون من ذلك لأنَّ مفاد الآية ينطبق تماماً مع نظرية مدرسة أهل البيت عليهم السلام في موضوعة الإمامة.

الزاوية الثالثة: خصوصية التفسير

وذلك بمعنى أن اللفظ ظاهر في معناه، بل هو نصّ فيه، كما أنَّ المعنى جليّ ولا تحفّ به قرينة سياقية صارفة أو حالية مُوهمة، ولكن لشخصية المُفسّر مدخلية في صرف اللفظ عن معناه، إمّا لقصور في الصنعة، أو لقصدية سابقة على طلب المراد من النصّ، وهو ما أسميناه بالاتّجاه، وقد عرفنا خطورة ذلك في حينه[1]،

---

(١) راجع الفصل الأوّل من الباب الأوّل من الكتاب، تحت عنوان: (خطورة الاتّجاهات على العملية التفسيرية).

أو للهروب من لوازم النصّ، وهذا كثيراً ما يقع في موضوعات العقائد، من قبيل ما جاء في قوله تعالى: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ...**﴾ (**الأحزاب: ٦**)، فيقول البعض في ذلك: (وحقيقة معنى الآية - والله جلَّ وعزَّ أعلم- أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم إذا أمر بشيء أو نهى عنه، ثمَّ خالفته النفس كان أمر النبي صلى الله عليه وسلم ونهيه أولى بالاتّباع من الناس)[١]، ويُؤكّد آخر بأنَّ النبي صلى الله عليه وآله أولى بالمؤمنين من أنفسهم فيما دعاهم إليه ودعتهم أنفسهم إلى خلافه[٢]، دون أن يتعرَّضا لمسألة التصرّف، وكونه صلى الله عليه وآله أولى بالمؤمنين بالتصرّف بأنفسهم، لأنَّ المؤمنين بلا طاعة الرسول صلى الله عليه وآله يخرجون من ربقة الإيمان.

وأغرب من ذلك توجيه القرطبي للآية، حيث يقول: (هذه الآية أزال الله تعالى بها أحكاماً كانت في صدر الإسلام، منها: أنه صلى الله عليه وسلم كان لا يصلّي على ميّت عليه دَين، فلما فتح الله عليه الفتوح قال صلى الله عليه وسلم: **أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم. من تُوفِّي وعليه دين فعليَّ قضاؤه، ومن ترك مالاً فلورثته**)[٣]، ثمَّ يضيف: أخرجه الصحيحان.

وذكر في موضع آخر وجهاً أشدّ غرابة من سابقه، حيث يقول: (وأبيح له عليه الصلاة والسلام أخذ الطعام والشراب من الجائع والعطشان، وإن كان من هو معه يخاف على نفسه الهلاك؛ لقوله تعالى: النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم)[٤]! فأين هذا من قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾ (**الأنبياء: ١٠٧**)؟!

وما كلّ ذلك إلا لأجل الهروب من لوازم الآية التي تُثبّت ابتداءً أولوية

---

(١) معاني القرآن، لأبي جعفر النحاس: ج٥، ص٣٢٤

(٢) تفسير الجلالين، للسيوطي: ص ٥٤٩.

(٣) تفسير القرطبي: ج١٤، ص١٢١.

(٤) المصدر نفسه: ج١٤، ص٢١٣.

النبي بالمؤمنين من أنفسهم بالتصرّف مطلقاً، فليس لمؤمن أن يخرج عن طاعته، وليس لمؤمن أن يعقد أمراً بدون الإذن منه صلى الله عليه وآله، وقد أجاد الشوكاني في تصوير ذلك بقوله: (ثمَّ ذكر سبحانه لرسوله مزية عظيمة وخصوصية جليلة لا يشاركه فيها أحد من العباد فقال: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾ أي: هو أحقّ بهم في كلّ أمور الدين والدنيا ، وأولى بهم من أنفسهم فضلاً عن أن يكون أولى بهم من غيرهم، فيجب عليهم أن يؤثروه بما أراده من أموالهم وإن كانوا محتاجين إليها ويجب عليهم أن يحبّوه زيادة على حبّهم أنفسهم، ويجب عليهم أن يقدّموا حكمه عليهم على حكمهم لأنفسهم)[١].

ولهذا المدلول المُطابقي لوازم كثيرة، أهمّها أنَّ النبي صلى الله عليه وآله إذا نصّب أحداً من بعده فليس للمؤمن الاعتراض أبداً، كما أنَّ المُنصَّب سيكون له ما للنبي صلى الله عليه وآله، لاسيَّما إذا سيق ذلك المضمون في بيان المنصب، وهذا ما حصل لأمير المؤمنين علي عليه السلام، وقد روى ابن كثير بسند صحيح ما يعكس ذلك تماماً عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس عن بريدة قال: (غزوت مع عليّ اليمن فرأيت منه جفوة، فلما قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكرت علياً فتنقّصته، فرأيت وجه رسول الله يتغيّر، فقال: **يا بريدة ألستُ أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟** قلت: بلى يا رسول الله ! قال: **من كنتُ مولاه فعليّ مولاه**)[٢]، ثمَّ عقَّب ابن كثير على ذلك قائلاً: وهذا إسناد جيّد قويّ، رجاله كلّهم ثقات.

إذن فشخصية المفسّر وقبلياته وعقائده ومقاصده تغيّر من مسار النصّ، فإن قيل بأنَّ ذلك خروج عن مفاد النصّ، قيل لنا بأنَّ الآية من المتشابهات، وهي حمّالة وجوه، والصحيح هو أنَّ المُفسّر حمَّال وجوه، لا النصّ بعينه.

---

(١) فتح القدير، للشوكاني: ج٤، ص٢٦١.

(٢) البداية والنهاية: ج٥، ص٢٢٨.

الزاوية الرابعة: خصوصية التأويل

وهنا الطامّة الكبرى، أو كما يقال: تُسكب العبرات، حيث صار القرآن لذوي الأنفس الزائغة مسرحاً لتمرير مآربهم، ودسّ سمومهم، وإيقاد فتنهم، كما وصفتهم الآية الكريمة، حيث تقول: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾، ولعلّ في هذه الخصوصية وقعت الأمّة في حيص بيص، فصارت الأُمّة شتاتاً بعد تجمّعها، وفرقاً بعد وحدتها، وما ذلك إلا لخروجهم عن الجادّة القائلة بإرجاع المُتشابه عندهم إلى المُحكم، والمُحكم هو ما أورث القطع النوعي لقارئيه، أو ما يُبرزه لنا المعصوم عليه السلام ببياناته، بل إنَّ المعصوم عليه السلام هو المُحكم بنفسه، كما سيأتي.

يقول الطباطبائي في ذلك: (ففرقة تتمسّك من القرآن بآيات التجسيم، وأُخرى للجبر، وأُخرى للتفويض، وأُخرى لعثرة الأنبياء، وأُخرى للتنزيه المحض بنفي الصفات، وأُخرى للتشبيه الخالص وزيادة الصفات إلى غير ذلك، كلّ ذلك للأخذ بالمتشابه من غير إرجاعه إلى المحكم الحاكم فيه.

إذا تأمّلت في هذه وأمثالها ـ وهي لا تحصى كثرة ـ وتدبّرت في قوله تعالى: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾، لم تشكّ في صحّة ما ذكرناه. وهذا هو السبب في تشديد القرآن الكريم في هذا الباب، وإصراره البالغ على النهي عن اتباع المتشابه وابتغاء الفتنة والتأويل، والإلحاد في آيات الله، والقول فيها بغير علم واتّباع خطوات الشيطان، فإنّ من دأب القرآن أنّه يبالغ في التشديد في موارد سينثلم من جهتها ركن من أركان الدين فتنهدم به بنيته، كالتشديد الواقع في تولّي الكفّار ومودّة ذوي القربى وقرار أزواج النبي ومعاملة الربا واتّحاد الكلمة في الدين وغير ذلك)[1].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٣، ص٤١.

وأما شواهد الاختلاف في التأويل بلا ضابطة فكثيرة جداً، يكفينا ما أشار إليها الطباطبائي فيما يتعلّق بالعقائد.

والخلاصة من كلّ ذلك هي أننا لابدّ لنا من التدقيق في جهة ومنشأ التشابه، حيث اتّضح لنا في الخصوصيات الأربع أنَّ هنالك جهات أُخرى غير النصّ تُصيّر المُحكم مُتشابهاً، وكأنَّ في القرآن نوعين من المُتشابهات، الأوّل هو ما أشارت إليه الآية الكريمة، والآخر ما يفترضه جملة من المفسّرين أو المُتكلّمين، وفيه يشتدّ زيغهم وانحرافهم.

وكيف كان، فإنَّ من خلال تلك الخصائص الأربع يمكن لنا الخروج بعدّة نتائج أوّلية، أهمّها هو أنَّ توسعة دائرة المُتشابه مردّه القارئ لا النصّ القرآني، وأنَّ المُتشابه في دائرة اللفظ والمعنى محدود جدّاً بالقياس للتشابه في دائرتي التفسير والتأويل، وأنَّ المُتشابه لابدَّ من إرجاعه إلى المُحكم، وأنَّ المُحكم تارة يكون نصّاً قرآنياً وأُخرى يكون نصّاً معصوماً، ممَّا يعني بأنَّ المُتشابه نوعان أيضاً، الأوّل هو ما أشارت إليه الآية الكريمة، والآخر ما يفترضه جملة من المفسّرين أو المُتكلّمين، وجميع القرّاء الذين لم يُحكموا الصنعة، وفي الثاني يشتدّ زيغهم وانحرافهم، كما هو واضح.

هذا، وسوف تتّضح لنا في الأُمور الأُخرى حقائق أُخرى أكثر عمقاً وفائدة ممَّا تقدّم، حيث سيتبيَّن مُتعلَّق الإحكام والتشابه، وحدودهما، ومعنى الإحكام والتفصيل، وسرّ قسمة الآيات إلى مُحكم ومُتشابه، مع بيان الكلمة الفصل في حقيقة كون القرآن كلّه مُحكماً وكلّه مُتشابهاً.

الأمر الثاني: مُتعلَّق الإحكام والتشابه

تقدَّم في النصّ القرآني الأوّل (المُحكم في نفسه) تقسيمُ آيات القرآن إلى مُحكمات ومُتشابهات، وقد حدّدنا تصوّرنا في المُراد من الإحكام والتشابه،

ولكن ورد في القرآن الكريم وصفان للقرآن بالإحكام والتشابه على نحو الموجبة الكلّية، وهذا قد يُربك الموقف بدواً، وهما قوله تعالى: ﴿الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١)، وقوله تعالى: ﴿اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ...﴾ (الزمر: ٢٣).

فكيف قسّمت آياته إلى مُحكم ومُتشابه؟

ثمَّ كيف يصف الكتاب كلَّه بالمُحكم وكلَّه بالمُتشابه؟

أما القسمة الجزئية الأُولى فواضحة، وأما القسمة الكلّية الثانية فصحيحة أيضاً، ولكن بمعانٍ أُخرى، أما وصفه بالإحكام كلّياً فلا يُراد منه الإحكام المتقدّم، وإلا لانتفى وجود المُتشابه، وإنما المراد منه معنى آخر.

قال الطباطبائي في توجيه اتصاف القرآن كلّيّاً بالإحكام والتفصيل: (فإنما يتّصف بهما من جهة ما يشتمل عليه من المعنى والمضمون لا من جهة ألفاظه أو غير ذلك، وأنَّ حال المعاني في الإحكام والتفصيل والاتحاد والاختلاف غير حال الأعيان، فالمعاني المتكثّرة إذا رجعت إلى معنى واحد كان هذا الواحد هو الأصل المحفوظ في الجميع وهو بعينه على إجماله هذه التفاصيل، وهي بعينها على تفاصيلها ذاك الإجمال، وهذا كلّه ظاهر لا ريب فيه.

وعلى هذا فكون آيات الكتاب محكمة أوّلاً، ثمَّ مفصّلة ثانياً، معناه: أنَّ الآيات الكريمة القرآنية على اختلاف مضامينها وتشتّت مقاصدها وأغراضها ترجع إلى معنى واحد بسيط، وغرض فارد أصلي لا تكثّر فيه ولا تشتّت، بحيث لا تروم آية من الآيات الكريمة مقصداً من المقاصد ولا ترمي إلى هدف إلا والغرض الأصلي هو الروح الساري في جثمانه والحقيقة المطلوبة منه. فلا غرض لهذا الكتاب الكريم على تشتّت آياته وتفرّق أبعاضه إلا غرض واحد متوحّد إذا فُصِّل كان في مورد أصلاً دينياً وفي آخر أمراً خلقياً وفي ثالث

حكماً شرعياً، وهكذا كلّما تنزل من الأصول إلى فروعها ومن الفروع إلى فروع الفروع لم يخرج من معناه الواحد المحفوظ، ولا يخطئ غرضه. فهذا الأصل الواحد بتركّبه يصير كلّ واحد واحد من أجزاء تفاصيل العقائد والأخلاق والأعمال، وهي بتحليلها وإرجاعها إلى الروح الساري فيها الحاكم على أجسادها تعود إلى ذاك الأصل الواحد)[1].

وهو كلام وجيه يُقرِّب لنا جهة الإجمال والتفصيل، حيث فصَّل بين المعاني وألفاظه، فهو مُحكم ومُفصَّل في معانيه، لا في ألفاظه، فالمعنى التفصيلي مهما كانت تفريعاته، مردَّه لمعنى إجمالي واحد محفوظ في الكلّ، وهو توحيده سبحانه وتعالى، الحاكم على جميع تفصيلات القرآن الكريم.

ولكنه قدّس سرّه لم يُبيِّن لنا كيف ستحكي لنا جميع تفصيلات وتفريعات الشريعة ذلك الأصل الواحد، الذي ساقه وكأنه أصل ثابت، ولذلك قال: وهذا كلّه ظاهر لا ريب فيه! ولا يُعلم كيف يتحقَّق لنا ذلك الظهور، وكيف على فرض تحقّقه لا ريب فيه؟

كما أنه لم يُبيِّن لنا وجه العلاقة بين الإحكام والتفصيل بالُمحكم والُمتشابه، وهل الإحكام بمعناه الأصل الواحد الفارد هو نفسه يقع في قباله الُمتشابه فيكون الُمتشابه هو التفصيل بعينه، أو أنَّ الأمر ليس كذلك؟

إذن، فالمسألة تحتاج إلى بيانات أُخرى، إما أن تكون توضيحية تطبيقية لما أفاده قدّس سرّه، أو أن نفترض تصويراً ووجهاً آخر لذلك.

توجيه آخر للإحكام والتفصيل

نقول: للإحكام والتفصيل معنى آخر لم يلتفت له الأعلام، وهو أنَّ الإحكام عنوان يحكي المعنى الكلّي الذي أُنزل على الرسول الأكرم صلى الله

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١٠، ص ١٣٦ .

عليه وآله نزولاً دفعياً، فالإحكام يُقابل التفصيل، كما أنَّ النزول الدفعي يُقابل التدريجي، وبالتالي فإنَّ النزول التدريجي هو التفصيل بعينه، ومن مقتضيات التفصيل وقوع التشابه المتقدِّم في المعنى الأوّل.

بعبارة أُخرى: إنَّ القرآن كلّه مُحكم، ولكنه لشخص النبي صلى الله عليه وآله في النزول الدفعي، وهو الموافق للإحكام الاصطلاحي في موضوعة المُحكم والمُتشابه، والقرآن مُحكم ومُتشابه اصطلاحاً في دائرة التفصيل، وهو الواقع في نزوله التدريجي، فمتعلَّق الإحكام الكلّي نزوله الدفعي الخاصّ بالرسول صلى الله عليه وآله أصالةً وبأوصيائه وراثةً، والإحكام والتشابه الجزئيّان مُتعلَّقهما النزول التدريجي، وهو لعامّة الناس أجمعين، ليبتليهم بذلك، وليتبيَّن من في قلبه نور فيتَّبع المحكم ويردّ المُتشابه للمحكم، ومن في قلبه زيغ فيتَّبع المُتشابه ويذَر المُحكم، وما أكثرهم.

وسوف تكون لنا وقفة أخرى نبيّن فيها الوجوه المحتملة في حكمة انقسام القرآن إلى محكم ومتشابه، مع بيان الوجه المختار في ذلك.

عود على بدء

ذلك ما كان من وصف القرآن كلّيّاً بالإحكام، وأما بالنسبة إلى وصفه بالمُتشابه في قوله تعالى: ﴿**كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ**...﴾، فقد ذُكرت فيه توجيهات وجيهة أيضاً، ولكنها لا تملأ الوجدان المعرفي؛ منها: بأنَّ المراد به هو كون آياته ذات نسق واحد من حيث جزالة النظم، وإتقان الأُسلوب، وبيان الحقائق والحكم، والهداية إلى صريح الحقّ[1].

إنها إجابة صورية لم تمسّ الواقع الحقيقي لنكتة كلّية التشابه في المقام، فإنَّ للأمر صلة وثيقة بما تقدّم من الدفعية والتدريجية في النزول، فإنَّ القرآن لو

(١) انظر: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج٢٦، ص٢٣٦.

نزل بوجوده الكلّي على الأُمّة دفعةً واحدة لانتفى الغرض منه، وذلك لعدم تحقّق الإفهام، وبالتالي سوف لا يكون المُخاطب به مُخاطباً فعلاً، فاحتاج ذلك الوجود الكلّي أن تُبيَّن تفصيلاته المُفضية لتحقّق الغرض، ولذلك وصفت الآية الكريمة ذلك التفصيل بنزوله التدريجي بأنه: ﴿...مَثانِيَ **تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ**...﴾، فإذا لم يتحقّق منه الإفهام للأُمّة بوجوده الإجمالي ونزوله الدفعي فلا معنى أن: ﴿**تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ**﴾، وإنما يقشعرّ منه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله الذي كان أهلاً للتفهيم، فصيغة الجمع تحكي وجوداً آخر صاراً محلاً للإفهام، فأوجب أن: ﴿**تَقْشَعِرّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ**﴾، وفي الآية قرينتان لفظيتان سياقيتان تُساعدان على ذلك، الأُولى هي كلمة: (مَثانِيَ)، الحاكية عن نزوله مرّتين، دفعياً خاصّاً بالرسول صلى الله عليه وآله مُوجباً لفهمه ووقوع القشعريرة منه، وتدريجياً عامّاً للأُمّة مُوجباً لفهمه ووقوع القشعريرة منه، والثانية هي نفس كلمة: (مُتَشَابِهاً)، التي قد تكون بمعنى أنَّه مُتشابه في معانيه الكلّية الدفعية ومعانية التفصيلية التدريجية، والله العالم.

الأمر الثالث: سرّ قسمة الآيات إلى مُحكم ومُتشابه

لابدّ لنا من الوقوف عند سرّ قسمة الآيات إلى مُحكمات ومُتشابهات، ومن البيِّن جدّاً بأنَّ البحث في ذلك منشؤه البحث في حكمة اشتمال القرآن على المتشابهات، إذ لا كلام في ضرورة المُحكمات، بل إنَّ المتوقّع بصفته كتاب هداية أن يكون كُلّه مُحكماً.

بعبارة أُخرى: ما هي الحكمة في اشتمال القرآن ـ الذي جاء ليهدي الناس، وينتشلهم من الفرقة، ويُخرجهم من الظلمات إلى النور ـ على آيات مُتشابهات فيها اقتضاء وقوع الخلاف والاختلاف بين أفراد الأُمّة؟

هنا تعرَّض أعلام الأُمّة وعلماء الصنعة للإجابة عن ذلك، ووقع اختلاف

كبير في توجيه التقسيم القرآني لآياته إلى مُحكم ومُتشابه، وتبرير وجود المُتشابهات فيه، ولنقف عند الفخر الرازي ابتداءً الذي حاول أن يُقدّم إجابات لم يُوفّق في معظمها، وربّما في جميعها.

يقول الرازي في إجابته الأُولى: إنّه متى كانت المتشابهات موجودة، كان الوصول إلى الحقّ أصعب وأشقّ، وزيادة المشقّة توجب مزيد الثواب.

ويقول في إجابته الثانية: لو كان القرآن محكماً بالكلّية لما كان مطابقاً إلاّ لمذهب واحد، وكان تصريحه مبطلاً لكلّ ما سوى ذلك المذهب، وذلك ممّا ينفّر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه، فالانتفاع به إنّما حصل لما كان مشتملاً على المحكم وعلى المتشابه، فحينئذ يطمع كلّ مذهب أن يجد فيه ما يقوّي مذهبه ويؤثّر مقالته.

ويقول في إجابته الثالثة: إنّ القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلّص عن ظلمة التقليد ويصل إلى ضياء الاستدلال والبيّنة، أمّا لو كان كلّه محكماً لم يفتقر إلى التمسّك بالدلائل العقلية، فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد.

ويقول في إجابته الأخيرة: لمّا كان القرآن مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقروا إلى تعلّم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلّم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أُصول الفقه، ولو لم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الإنسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة، فكان إيراد هذه المتشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة[1].

إجابات يحسبها الظمآن ماءً، وقد أجاد صاحب المنار بتعليقه على ذلك، حيث يقول: (إنّه لم يأت بشيء نيّر ولم يحسن بيان ما قاله العلماء، وأسخف هذه

(١) انظر: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج٧، ص ١٤٩.

الوجوه وأشدّها تشوّهاً الثاني، ولا أدري كيف أجاز له عقله أن يقول أنّ القرآن جاء بالمتشابهات ليستميل أهل المذاهب إلى النظر فيه وأنّ هذا طريق إلى الحقّ؟ أين كانت هذه المذاهب عند نزوله؟ ومن اهتدى من أهلها بهذه الطريقة؟)[١].

وقبل أن ننتقل للآلوسي سنقف قليلاً عند إجابات الرازي ما خلا الثاني لبشاعته أوّلاً، وثانياً اكتفاءً بإجابة صاحب المنار، أما قوله الأوّل فمردود جملة وتفصيلاً، فإنَّ القرآن الكريم قد جاء بخطاب ينسجم مع فطرة الإنسان، مُخاطباً إيّاه بجميع طبقاته الفكرية والاجتماعية وقدراته العقلية، فكيف يسلك الطريق الأصعب والأشقّ للوصول إلى الحقّ بغية زيادة المشقّة لإيجاب مزيد الثواب؟ أو ليس ذلك تضليلاً وتمويهاً على مُخاطبيه؟ ثمّ ألا يُوجد طريق آخر لتحصيل الثواب الأعظم؟ ولا ندري هل فهم خاصّة الناس - فضلاً عن عامّتهم- هذا المُتشابه لكي يحصلوا على الثواب العظيم؟!

وأما جوابه الثالث فهو قد يبدو جيداً لأوّل وهلة، ولكنه لا يقلّ سوءًا عن سابقيه، فمن لوازمه الباطلة أنَّ مُحكمات القرآن مُوجبة للبقاء في الجهل والتقليد، ولا ندري أهي جرأة على الله والقرآن، أو أنه لا يعي ما يقول؟

ثمَّ أليس آيات الأحكام من المُحكمات، وإنما تحتاج إلى نظر واجتهاد وفنٍّ وصنعة، لأنها مادّة الإفتاء الأولى؟ فكيف تكون مثل هذه الآيات موجبة للجهل والتقليد؟!

وأما قوله الأخير فهو أقلّها بشاعة؛ إذ من لوازمه الباطلة كون الآيات المُحكمات لا تحتاج إلى العلوم والفنون، من قبيل علم اللغة والنحو وعلم أُصول الفقه، وقد عرفت من خلال إجابتنا السابقة الوجهَ في آيات الأحكام.

أما العلامة الآلوسي فقد قدَّم إجابة مُبهمة تنمّ عن اختلاط الأمر وتشابهه

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم (تفسير المنار)،مصدر سابق: ج٣، ص١٤٩.

عليه، حيث حاول أن يتشبّث بتفاصيل لغوية لتكون منفذاً له، ولكنها أفقدته ما يُريد، لظنٍّ منه بأنَّ علم اللغة - وهو بارع فيه- سَيَفِي له بالغرض، ولكنه كما سترى، حيث يقول: (وتقسيم الكتاب إليهما ـ المُحكمات والمُتشابهات ـ من تقسيم الكلِّ إلى أجزائه؛ بناء على أنَّ المراد من الكتاب ما بين الدفّتين، ولامه لتعريف العهد، وحينئذ إما أن يراد بالكتاب الثاني المضاف إليه أمّ الأوّل الواقع مقسماً كما يشعر به حديث إعادة الشيء معرفة، ويكون وضع المظهر موضع المضمر اعتناءً بشأن المظهر وتفخيماً له، والإضافة على معنى في، كما في واحد العشرة، فلا يلزم كون الشيء أصلاً لنفسه لأنَّ المعنى على أنَّ الآيات المحكمات التي هي جزء ممَّا بين الدفّتين أصل فيما بين الدفّتين يرجع إليه المتشابه منه، واعتبار ظرفية الكلّ للجزء يدفع توهّم لزوم ظرفية الشيء لنفسه، وهذا أولى من القول بتقدير مضاف بين المتضايفين بأن يقال التقدير أمّ بعض الكتاب فإنه وإن بقي فيه الكتاب على حاله إلا أنه لا يخلو عن تكلّف، وإما أن يراد به الجنس فإنه كالقرآن يطلق على القدر المشترك بين المجموع وبين كلّ بعض منه له به نوع اختصاص كما بُيِّن في الأصول، ويراد من هذا الجنس ما هو في ضمن الآيات المتشابهات، فاللام حينئذ للجنس، والإضافة على معنى اللام، ولا يعارضه حديث الإعادة؛ إذ هو أصل كثيراً ما يعدل عنه ولا يتوهّم منه كون الشيء أمّاً لنفسه أصلاً ولا أنَّ المقام مقام الإضمار ليحتاج إلى الجواب عن ذلك، وبعض فضلاء العصر - العاصرين حميا العلم من كرم أذهانهم الكريمة أحسن عصر- جوّز كون الإضافية «لامية» و«الكتاب» المضاف إليه هو الكتاب الأوّل بعينه وليس في الكلام مضاف محذوف...)[1]، هذا ما أفاده في المقام، وهو كما ترى.

---

(١) انظر: روح المعاني: ج٣، ص ١٠٩.

وقد حاول صاحب المنار أن يُقدّم إجابات عديدة بعد أن استهجن إجابات الرازي[1]، وهي – إنصافاً– إجابات مقبولة رغم نقد السيد الطباطبائي لها[2]، ولكننا نرى أيضاً أنها إجابات محدودة لا تفي بمجموعها بالغرض.

من هنا سوف نحاول أن نُجمل الإجابة عن سرّ التشابه في القرآن الكريم في عدة نقاط لنعود مرّة أُخرى لبحث السرّ عملياً في موضوعة التأويلات.

أما الوجوه التي قُبلت على المستوى الأوّل – وإن كان في بعضها تأمّل– فهي:

الأوّل: أنَّ في التشابه القرآني تحقّقاً عملياً لفلسفة رجوع الجاهل للعالم. فإذا كان القرآن كلّه مُحكماً ستضعف الحاجة للعلم والعلماء، في حين إنَّ القرآن الكريم دعانا لذلك وحرص كثيراً على إبراز مكانة العلم والعلماء، حتى عطف بهم على نفسه والملائكة بمعرفة وحدانيته والإقرار بعدله، في قوله تعالى: ﴿**شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (**آل عمران : ١٨**)، وبالتالي فإنَّ الآيات المُتشابهات تُوفّر سقفاً معرفياً لا يعرفه إلا الخاصّة من الناس.

وقد أجاد الطباطبائي في قوله: (ومنشأ الاشتباه ـ أي: المُتشابه ـ أنّ المجيب أخذ المعاني نوعين متباينين: معانٍ يفهمها جميع المخاطبين من العامّة والخاصّة وهي مداليل المحكمات، ومعانٍ سنخها بحيث لا يتلقّاها إلاّ الخاصّة من المعارف العالية والحكم الدقيقة، فصار بذلك أنّ المتشابهات لا ترجع معانيها إلى المحكمات، وقد مرّ أنّ ذلك مخالف لمنطوق الآيات الدالّة على أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً وغير ذلك)[3].

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم (تفسير المنار): ج٣، ص١٤٩.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج٣، ص٥٦-٥٧.

(٣) الميزان في تفسير القرآن: ج٣، ص٥٦.

الثاني: في التشابه القرآني نوع إلجاء للأُمّة للرجوع فيها إلى إمام زمانها، فيكون ذلك كاشفاً عن كون المتصدّي إمام حقّ أو إمام زور.

الثالث: أنَّ في ذلك دعوتين معرفيتين، الأُولى للتعلّم وطلب التخصّص، والأُخرى للتأني والتأمّل بنحو آكد وأشدّ في كلمات الله تعالى، لاسيَّما هنالك من لا يكفيه التفكّر والتدبّر في آياته الأنفسية والآفاقية التكوينية، فاحتاج الأمر للتدبّر في آياته التدوينية، فمن التوهّم الاعتقاد بكفاية التفكّر والتدبّر في آيات الله التكوينية[1]، الأنفسية والآفاقية، فإنَّ الله تعالى قد تجلَّى بكماله وجماله وجلاله في كتابه التدويني الحكيم، كما تجلّى أيضاً في كتابه التكويني.

الرابع: أنَّ في القرآن أسراراً لا ينبغي أن يطّلع عليها من هو ليس أهلاً لها، وقد كان أمير المؤمنين علي عليه السلام يُدلي بأسراره في البئر كناية عن عدم وجود حملة للعلم، وكان يتأوّه لذلك، فكيف بأسرار القرآن التي انعكس فيها سرّ الله تعالى الأعظم.

الخامس: مع أننا لا نعتقد بحصر التأويل في المُتشابهات إلا أنَّه سوف تشتدّ الحاجة فيها له، وسوف تنجلي الغبرة أكثر عندما نتعرّض لموضوعة التأويل وبيان تطبيقاته الأُولى في آية الكرسي.

السادس: لمعرفة الصادقين بصدقهم والمنافقين بنفاقهم، وهو محلّ اختبار عظيم، فالحقّ شاخص في المُتشابهات، ولا غُبار عليه، ولكنّها حمّالة وجوه أيضاً، فيثبت للحقّ من كان الحقّ داعيه ومطلبه، ويزيغ من كان في قلبه مرض؛ وبعبارة أُخرى: إنّ الله أنزل المتشابه ليمتحن قلوبنا في التصديق به، فإنّه لو كان كلّ ما ورد في الكتاب معقولاً واضحاً لا شبهة فيه، لما كان في الإيمان شيء من معنى الخضوع لأمر الله تعالى والتسليم لرسله[2].

---

(١) انظر: المصدر السابق: ج٣، ص٥٧.

(٢) تفسير القرآن العظيم (تفسير المنار): ج ٣ ص ١٤٩.

وغير خفيّ بأنَّ هذا الوجه إنما يُوضّح لنا نتيجة المحكم والمُتشابه وليس أصل جعلهما؛ فنتيجتهما وقوع الاختبار وفصل المؤمن الصادق عن المنافق الكاذب؛ وإلا فإنَّ الأُمور التي لا ينالها العقل لكنّه يغترّ ويغادر باعتقاد أنّه يدركها، لا معنى لخضوعه لها، كالآيات المتشابهة التي يتشابه أمرها على العقل فيحسب أنّه يعقلها وهو لا يعقل.

السابع: في المتشابهات زيادة لنا في الأجر والثواب، فبواسطتها يكون الوصول إلى الحقّ أصعب وأشقّ، وزيادة المشقّة توجب مزيد الثواب(١)؛ قال الله تعالى: ﴿**أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ**﴾ (**آل عمران: ١٤٢**)؛ وهو وجه غريب.

الثامن: انحصار القرآن بالمُحكم يعني مطابقته لمذهب واحد لا غير، فيكون مُبطلاً لكلّ ما سوى ذلك المذهب، وهذا ما يُوجب نفرة أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه، فالانتفاع به إنّما حصل لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه، فحينئذ يطمع كلّ مذهب في إيجاد ما يقوّي مذهبه ويُؤثِر مقالته، وبذلك سينظر في القرآن جميع أرباب المذاهب، ويجتهدون في التأمّل فيه، فإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسّرة للمتشابهات، وبهذا الطريق يتخلّص المبطل عن باطله ويصل إلى الحقّ(٢).

ولعلّ هذا الوجه من أضعف الوجوه، وأشدُّها تشوُّهاً على حدِّ تعبير البعض(٣).

التاسع: إنّ القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلّص عن ظلمة التقليد ويصل إلى

---

(١) انظر: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج ٧ ص ١٤٩.

(٢) انظر: المصدر السابق: ج ٧ ص ١٤٩.

(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم (تفسير المنار): ج ٣ ص ١٤٩.

ضياء الاستدلال والبيّنة، أمّا لو كان كلّه محكماً لم يفتقر إلى التمسّك بالدلائل العقلية، فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد[١].

وهو وجه وجيه بحسب ظاهره، إلا أنه لا يُبرر لنا ذلك الجعل، فإنَّ إنّ الله تعالى أمر الناس بإعمال العقل والفكر في الآيات الآفاقية والأنفسية إجمالاً، وتفصيلاً في موارد أُخرى كخلق السماوات والأرض والجبال والشجر والدوابّ والإنسان، وندب إلى السير في الأرض والنظر في أحوال الماضين، ومدح العلم بأبلغ المدح، وفي ذلك غنى عن البحث في أُمور ليست إلاّ مزالق للأقدام ومصارع للأفهام، كما هو الحال في المُتشابهات.

العاشر: إنّ الأنبياء بُعثوا إلى جميع الأصناف من عامّة الناس وخاصّتهم، فإذا كانت الدعوة إلى الدين موجّهة إلى العالم والجاهل والذكي والبليد والمرأة والخادم، وكان من المعاني ما لا يمكن التعبير عنه بعبارة تكشف عن حقيقته وتشرح كنهه بحيث يفهمه كلّ مخاطب عاميّاً كان أو خاصيّاً؛ فيكون في ذلك من المعاني العالية والحكم الدقيقة ما يفهمه الخاصّة، ويؤمر العامّة بتفويض الأمر فيه إلى الله تعالى والوقوف عند حدّ المحكم، فيكون لكلٍّ نصيبه على قدر استعداده[٢].

وهو وجه ضعيف أيضاً، فلازم قوله أن لا تتضمّن المتشابهات أزيد ممّا تكشف عنه المحكمات، وعند ذلك يبقى السؤال عن سرِّ وجود المُتشابه على حاله.

الحادي عشر: إنّ اشتمال القرآن على المتشابهات إنّما هو من اللوازم التي لا تنفكّ عن وجود التأويل للقرآن، ومعنى ذلك أنّ الله سبحانه لم يجعل الآيات بنحو تنقسم فيه إلى محكمة ومتشابهة بحيث كان بالإمكان التحرّز عن ذلك،

---

(١) انظر: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج ٧ ص ١٤٩.

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم (تفسير المنار): ج ٣ ص ١٤٩.

وإنما كان لا بدَّ من ذلك؛ وهذه اللابدية تفرضها طبيعة اللغة التي نزل بها القرآن الكريم؛ وعدم المكنة من جعله مُحكماً تعود للقابل لا إلى الفاعل سبحانه؛ فاللغة أُحتيج لها في عالم الحسّ والمادة، ولذلك فهي تنتمي إليه وإن كانت في بحسبها أمراً اعتبارياً؛ وعالم الحسِّ موجب لاختلاف الناس في فهم المعاني الخارجة عن الحسّ والمحسوس؛ فإذا ما أُريد إيصال المعاني العليا، المُنبثقة من عالم التجرد المُطلق لعالم الحسّ فلا بدَّ لها أن تنزل في قالب يُلائم عالم الحسّ القائم على أساس التنوّع والاختلاف، ومنه تفاصيل اللغة العربية، فكان النزول في ذلك القالب مُقتضياً لتنوّع القرآن إلى مُحكم ومُتشابه.

وهو الوجه المُختار عندنا؛ وتوضيحه يتوقّف على ذكر مقدّمات:

الأولى: إنّ الله سبحانه ذكر أنّ لكتابه تأويلاً هو الذي تدور مداره المعارف القرآنية والأحكام والقوانين وسائر ما يتضمّنه التعليم الإلهي، وأنّ هذا التأويل الذي تستقبله وتتوجّه إليه هذه البيانات أمرٌ تقصر عن نيله الأفهام وتسقط دون الارتقاء إليه العقول، إلاّ نفوس الذين طهّرهم الله وأزال عنهم الرجس، فإنّ لهم خاصّة أن يمسّوه.

الثانية: إنّه لمّا كان عامّة الناس لا يتجاوز فهمهم المحسوس ولا يرقى عقلهم إلى ما فوق عالم المادّة والطبيعة، وكان من ارتقى فهمه منهم بالارتياضات العلمية إلى الورود في إدراك المعاني وكلّيات القواعد والقوانين، يختلف أمره باختلاف الوسائل التي يسّرت له الورود في عالم المعاني والكلّيات، كان ذلك موجباً لاختلاف الناس في فهم المعاني الخارجة عن الحسّ والمحسوس، اختلافاً شديداً ذا عرض عريض على مراتب مختلفة، وهذا أمرٌ لا ينكره أحد.

ولا يمكن إلقاء معنىً من المعاني إلى إنسان إلاّ عن طريق معلوماته الذهنية التي تهيّأت عنده في خلال حياته وعيشه، فإن كان مستأنساً بالحسّ فعن طريق المحسوسات على قدر ما رقى إليه من مدارج الحسّ، كما يمثّل لذّة

النكاح للصبي بحلاوة الحلواء، وإن كان نائلاً للمعاني الكلّية ففيما نال وعلى قدر ما نال، وهذا ينال المعاني من البيان الحسّي والعقلي معاً بخلاف المستأنس بالحسّ.

الثالثة: إنّ الهداية الدينيّة لا تختصّ بطائفة دون طائفة من الناس، بل تعمّ جميع الطوائف وتشمل عامّة الطبقات، قال تعالى: ﴿**شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدىً لِلنّاسِ وَبَيِّنات مِنَ الهُدى وَالْفُرْقانِ**﴾ (**البقرة: ١٨٥**).

وهذا المعنى - أعني اختلاف الأفهام وعموم أمر الهداية مع ما عرفت من وجود التأويل للقرآن - موجب أن تُساق البيانات مساق الأمثال، وهو أن يتّخذ ما يعرفه الإنسان ويعهده ذهنه من المعاني، فيبين به ما لا يعرفه لمناسبة ما بينهما، نظير توزين المتاع بالمثاقيل ولا مسانخة بينهما في شكل أو صورة أو حجم أو نوع إلاّ ما بينهما من المناسبة وزناً. وهذه طريقة القرآن الكريم في تكليمه للناس، فهو يصرّح أنّ الأمر أعظم ممّا يتوهّمه الناس أو يُخيّل إليهم.

والآيات القرآنية المذكورة سابقاً كقوله تعالى: ﴿**حم وَالْكِتابِ الْمُبِينِ * إِنّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (**الزخرف: ١ ـ ٤**) ظاهرة في أنّ هناك كتاباً مبيناً عرض عليه جعْله مقروءاً عربيّاً، وإنّما أُلبس لباس القراءة والعربية ليعقله الناس، وإلاّ فإنّه ـ وهو في أُمّ الكتاب ـ عند الله تعالى عليٌّ لا تصعد إليه العقول، حكيمٌ لا يوجد فيه فصول. وفي الآية تعريف للكتاب المبين وأنّه أصل القرآن العربي المبين.

وفي هذا السياق أيضاً قوله سبحانه: ﴿**فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُوم * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتاب مَكْنُون * لا يَمَسُّهُ إِلاّ الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ**﴾ (**الواقعة: ٧٥ ـ ٨٠**) فإنّه ظاهر في أنّ للقرآن موقعاً هو في الكتاب المكنون لا يمسّه هناك أحدٌ إلاّ المطهّرون من عباد الله وأنّ التنزيل بعده، وأمّا قبل التنزيل فله موقع في كتاب مكنون عن الأغيار

وهو الذي عُبّر عنه في آيات سورة الزخرف بـأُمّ الكتـاب، الـذي يكـون فيـه القرآن كلّه مُحكماً، تبعاً لعالم التوحّد؛ بخلاف عالم المادة والحسّ فإنه عالم افتراق واختلاف.

وفي سورة البروج باللوح المحفوظ ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَـوْحٍ مَحْفُـوظٍ**﴾ وهذا اللوح إنّما كان محفوظاً لحفظه من ورود التغـيّر عليـه. ومـن المعلـوم أنّ القرآن المنزّل تدريجاً لا يخلو من ناسخ ومنسوخ وعن التدريج الذي هو نحـوٌ من التبدّل، فالكتاب المبين الذي هو أصل القرآن وحكمه الخالي عن التفصيل أمرٌ وراء هذا المنزّل، وإنّما هو بمنزلة اللّباس لذاك الحقّ والباطل.

لكن القرآن لم يكتف بذلك دون أن بيّن تلك الحقيقة بما ضربه مثلاً في أمر الحقّ والباطل، فقال تعالى: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِـقَدَرِها فَاحْتَمَـلَ السَّيْلُ زَبَداً رابِـياً وَمِمّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتـاعٍ زَبَـدٌ مِثْلُـهُ كَـذلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الحَقَّ وَالْباطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفاءً وَأَمّا ما يَنْفَـعُ النّـاسَ فَيَمْكُـثُ فِي الأَرْضِ كَذلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأَمْثالَ**﴾ (الرعد: ١٧).

فإنَّ هذه الآية قد بيّنت طبيعة الحقّ والباطـل، فوصـفت تكـوّنهما وكيفيّـة ظهورهما والآثار الخاصّة بهما وسنّة الله سبحانه الجارية فيهما، ولـن تجـد لـسنّة الله تحويلاً ولن تجد لسنّة الله تبديلاً، وذلـك مـن خـلال مثـل ضُرِبَ للنـاس، والمعنى: أنزل الله سبحانه مـن الـسماء ـ وهـي جهـة العلـوّ ـ مـاءً بالأمطـار، فسالت الأودية الواقعة في محـلّ الأمطـار المختلفـة بالـسعة والـضيق والكـبر والصغر بقدرها، أي كلٌّ بقدره الخاصّ به، فالكبير بقـدره والـصغير بقـدره، فاحتمل السيل الواقع في كلّ واحد من الأودية المختلفة زبداً طافياً عالياً، وهو الظاهر على الحسّ يستر الماء ستراً.

ثمّ قال سبحانه: ﴿**وَمِمّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتاعٍ زَبَـدٌ مِثْلُـهُ**﴾ «من» نشوية، «وما يوقدون عليـه» أنـواع الفلـزّات والمـوادّ الأرضـية القابلـة

للإذابة المصوغة منها آلات الزينة وأمتعة الحياة التي يتمتّع بها، والمعنى: ويخرج من الفلزّات والموادّ الأرضية التي يوقدون عليها في النار طلباً للزينة كالذهب والفضّة أو طلباً لمتاع كالحديد وغيره، يتّخذ منه الآلات والأدوات، زبد مثل الزبد الذي يربو السيل، يطفو على المادّة المذابة ويعلوه.

ثمّ قال: ﴿**كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الحَقَّ وَالْبَاطِلَ**﴾ أي يثبّتهما، نظير ما فعل في السيل وزبده وما يوقدون عليه في النار وزبده. فالمراد بالضرب ـ والله أعلم ـ نوعٌ من التثبيت من قبيل قولنا: ضربت الخيمة أي نصبتها، وقوله: ضُربت عليهم الذلّة والمسكنة أي أُوقعت وأُثبتت، وضُرب بينهم سور، أي أُوجد وبُني، واضرب لهم طريقاً في البحر، أي افتح وثبّت. وإلى هذا المعنى أيضاً يعود ضرب المثل لأنّه تثبيت ونصب لما يماثل الممثّل حتّى يتبيّن به حاله.

فالجميع في الحقيقة من قبيل إطلاق الملزوم وإرادة اللاّزم، فإنّ الضرب ـ وهو إيقاع شيء على شيء بقوّة وعنف ـ لا ينفكّ عادةً عن تثبيت أمر في ما وقع عليه الضرب، كثبوت الوتد في الأرض بضرب المطرقة، وحلول الألم في جسم الحيوان بضربه، فقد أطلق الضرب وهو الملزوم وأُريد التثبيت وهو الأمر اللازم.

ثمّ قال تعالى: ﴿**فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمّا ما يَنْفَعُ النّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ**﴾ جَمَعَ بين الزبدين أعني زبد السيل وزبد ما يوقدون عليه وقد كانا متفرّقين في الذِكْر، لاشتراك الجميع فيما يذكر من الخاصّة، وهو أنّه يذهب جفاءً. وقد عدل عن ذكر الماء وغيره إلى قوله: ﴿**وَأَمّا ما يَنْفَعُ النّاسَ**﴾ للدلالة على خاصّة يختصّ بها الحقّ، وهو أنّ الناس ينتفعون به وهو الغاية المطلوبة لهم. والمعنى: فأمّا الزبد الذي كان يطفو على السيل ويعلوه أو يخرج ممّا يوقدون عليه في النار فيذهب جفاءً ويصير باطلاً متلاشياً، وأمّا الماء الخالص أو العين الأرضية المصوغة وفيها انتفاع الناس وتمتّعهم في معاشهم فيمكث في

الأرض ينتفع به الناس.

ثمّ قال: ﴿**كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ**﴾ وختم به القول، أي أنّ الأمثال المضروبة للناس في كلامه تعالى تشبه المثل المضروب في هذه الآية، في أنّها تميّز الحقّ من الباطل وتبيّن للناس ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم.

والغاية من ضرب هذا المثل في الآية هو بيان أمور تعدّ من كلّيات المعارف الإلهية، سواء على مستوى الأمور العينيّة والحقائق الخارجية، أو على مستوى العلوم والاعتقادات(١).

وخلاصة الوجه المُختار هو أنَّ القرآن الكريم بوجوده الخزائني المُعبَّر عنه قرآنياً بذلك وبألفاظ أُخرى هو أنه مُحكم كله لا مُتشابه فيه؛ نظراً لمكنة عالمه من ذلك. فلمّا حان تفصيله في ألفاظ وقوالب تنتمي إلى عالم الحسِّ والمادة اقتضى الأمر وقوع المُتشابه فيه بنحو لا معنى لتصوّر الاختيار فيه، وبعبارة منطقية: إنَّ اقتصار ألفاظه ومعانيه اللغوية على المُحكم وحده سالب بانتفاء الموضوع؛ ولذلك فكلَّما ارتقى القارئ المُتخصّص في عالم المجردات اشتدَّ إحكام القرآن عنده، وكلَّما اعتنى بألفاظه استغرق بمُتشابهه؛ فاللغة بطبعها تقتضي التشابه، كما أنَّ التجرد المطلق يقتضي الإحكام بطبعه؛ وعليه فإنَّ المتشابه لم يكن مقصوداً بذاته لوقوعه اضطراراً، وإنما قُصدت نتيجته التي بها يُعرف الصادقون بصدقهم والمنافقون بنفاقهم، وما شابه ذلك من نتائج لها صلة ببعدي الإيمان والطاعة.

الأمر الرابع: اختلاف المحكم والمتشابه باختلاف القارئ

أيّاً كانت الصورة التي عليها المُحكم والمُتشابه فإنَّ ذلك سوف يتأثّر كثيراً بشخصية القارئ، بمعنى أنَّ شخصية القارئ المُتخصّص فضلاً عن غيره

---

(١) انظر: أُصول التفسير والتأويل: ص ٢٨٤ ـ ٢٨٧؛ و: ص ٤٨٠ ـ ٤٨٥.

سوف تُسهم في تحديد نطاق المُحكم ونطاق المُتشابه، فالقرآن في ظاهره ليس كُلّه مُتشابهاً، وليس كلّه مُحكماً أيضاً، وهذا واضح، ولكنَّ دائرتي المُحكم والمُتشابه ليستا واضحتين، فالمُحكم مُحكم لقارئه، والمُتشابه مُتشابه لقارئه أيضاً، ممَّا يعني أنَّ دائرة الخلاف سوف تشمل المُحكم أيضاً، ولكن بلحاظ القارئ لا بلحاظ المُحكم نفسه، وهذا ما يحصل عادة بالنسبة لأصحاب الاتجاهات والقبليات النافذة، والقصديات الحاكمة على مضامين النصّ، لاسيّما في الموارد العقدية.

ودعوى تشابه المُحكم يسيرة جداً، وقد يعجز عن دفعها ألف دليل، لا لمتانتها، ولكن لوجود من يُناقش في البديهيات العقلية والعُقلائية فكيف بإحكام المُحكم وتشابه المُتشابه.

وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي ينبغي الالتزام به لحفظ حدود المُحكم والمُتشابه؟

إنَّ ذلك يجرّنا إلى تشطير المسألة إلى عدّة أقسام بلحاظ القارئ ثمَّ بيان حدود كلّ قسم منها وما يُمكننا الالتزام به.

الأمر الخامس: القرآن كلّه مُحكم وكُلُّه مُتشابه

من هنا يتأكّد لنا بأنَّ القرآن الكريم كلّه مُحكم لمن خُوطب به، وتنزَّل في بيوتهم التي أذن الله أن تُرفع[1]، النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أصالةً وعترته

(١) ورد في حديث عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنَّ حواراً دار بينه وبين فقيه البصرة قتادة بن دعامة البصري، فذكر له عليه السلام أمراً (فسكت قتادة طويلاً ثمَّ قال: أصلحك الله، والله لقد جلست بين يدي الفقهاء وقدّام ابن عباس، فما اضطرب قلبي قدّام أحد منهم ما اضطرب قدّامك، فقال له أبو جعفر عليه السلام: **أتدري أين أنت؟ أنت بين يدي بيوت أذن الله أن تُرفع ويُذكر فيها اسمه، يُسبّح له فيها بالغدوّ والآصال رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة. فأنت ثَمَّ** =

الطاهرة عليهم السلام وراثة، ولذلك لزم على الأُمّة قاطبةً الرجوع إليهم والتسليم لهم تسليماً، وفي ذلك الرحمة التامّة، وقد بلّغنا القرآن الكريم بذلك، لنُطيع أمره ظاهراً وباطناً، وليكمل الدين بذلك وتتمّ النعمة[1]، قال تعالى: ﴿**فَإنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ للهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ**﴾ **(آل عمران: ٢٠)**.

كما أنَّ القرآن الكريم كلّه مُتشابه أيضاً لمن في قلبه زيغ ومرض وبيل، ولكنّ تجلّيات هذا الزيغ وأعراض المرض تظهر بقوّة في الآيات المُتشابهة، إذ لا همّ له سوى إنقاذ مواليه من زيفهم وخطاياهم، وذلك من قبيل تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿**تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ **(البقرة: ١٣٤)**، بكفّ السؤال عن أحوال المسلمين عموماً والصحابة خصوصاً في الصدر الأوّل من الإسلام، وكأنَّ الآية قالت: وَلاَ تسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ، ولم تقل: **(وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ)!**

إنها شنشنة أُموية أرادت تزييف الواقع والتأريخ والسخرية من العقول،

=**ونحن أولئك**، فقال له قتادة: صدقت والله، جعلني الله فداك، والله ما هي بيوت حجارة ولا طين). انظر: بحار الأنوار: ج٤٦، ص٣٥٧.

(١) أما التبليغ فلقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾.«المائدة: ٦٧». وأما الطاعة المطلقة والتسليم المطلق فلقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾. «النساء: ٥٩». وأما إكمال الدين وإتمام النعمة فلقوله تعالى: ﴿... **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً**...﴾. «المائدة: ٣». منه (دام ظله).

ولكنها: ﴿... كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (النور: ٣٩)، نعم، و﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى﴾ (النجم: ٣٠)، فـ ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَّ يَهِدِّيَ إِلاَّ أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (يونس: ٣٥).

وما أشبه هذه التخرّصات الأموية بتزييفهم لقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله عندما دعا على معاوية ابن هند آكلة الأكباد، بقوله: (**لا أشبع الله بطنه**)(١)، حيث فسّروا ذلك بأنه كان يترك موائد الطعام وهو جائع زهداً منه!!! مع أنَّ القاصي والداني عرف عنه أنه كان يأكل فيُكثر، حتى أنه كان يقول لغلمانه وخدمه: ارفعوا، فو الله ما شبعت ولكن مللت وتعبت(٢).

---

(١) روى مسلم عن ابن عباس، قال: (كنت ألعب مع الصبيان فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتواريت خلف باب، قال: فجاء فحطأني حطأة وقال: اذهب وادعُ لي معاوية، قال: فجئت فقلت هو يأكل، قال: ثمّ قال لي: اذهب فادع لي معاوية، قال: فجئت فقلت هو يأكل، فقال: **لا أشبعَ الله بطنه**). انظر: صحيح مسلم: ج٨، ص٢٧، كتاب الطلاق.

(٢) يقول ابن أبي الحديد: (كان معاوية يأكل فيكثر، ثمَّ يقول: ارفعوا، فو الله ما شبعت ولكن مللت وتعبت. تظاهرت الأخبار أن رسول الله صلى الله عليه وآله دعا على معاوية لما بعث إليه يستدعيه، فوجده يأكل، ثمَّ بعث فوجده يأكل، فقال: **اللهم لا تشبع بطنه**، قال الشاعر: وصاحبٌ لي بطنه كالهاويه ... كأن في أحشائه معاويه)

وقال في مورد آخر: (والعرب تعيّر بكثرة الأكل وتعيب بالجشع والشره والنهم، وقد كان فيهم قوم موصوفون بكثرة الأكل، منهم معاوية، قال أبو الحسن المدائني في كتاب الأكلة: كان يأكل في اليوم أربع أكلات أخراهن عظماهن، ثمَّ يتعشّى بعدها بثريدة عليها بصل كثير، ودهن كثير قد شغلها، وكان أكله فاحشاً يأكل فيلطخ منديلين أو ثلاثة قبل أن يفرغ، وكان يأكل حتى يستلقي ويقول: يا غلام، ارفع، فإني والله ما شبعت ولكن مللت). نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد: ج٤، ص٥٥. وأيضاً: ج١٨، ص٣٩٨.

ولهفي على القائل لابنته وهي تقدّم له على مائدة إفطاره بعد صيام يوم قائض إدامين،=

الأمر السادس: التشابه المفهومي والمصداقي

يُراد بالتشابه المفهومي أن تكون نفس الألفاظ القرآنية غير بيّنة، حيث لا يظهر منها وجه محدّد، فيقع الخلاف في المراد، فيكون المراد الأوّلي من اللفظ مُبهماً، بخلاف التشابه المصداقي فإنه يفترض وضوح المعنى في دائرة المفهوم، ولكنه يقع الخلاف في تحديد مصداقه، من قبيل قوله تعالى: ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ (**الفتح**: ١٠)، فتارةً يقع الخلاف في المراد من نفس مفردة: (الَيد)، فيكون التشابه مفهومياً، وأُخرى يكون معنى الكلمة واضحاً ولكنَّ مصداقه غير واضح، فهل هو اليد الحسّية أم هي اليد الغيبية التي تحكي قدرته أم هي يد سفرائه من الأنبياء والأوصياء، أم هي يد كلّ مؤمن ... إلخ، وهنا يكون التشابه مصداقياً. فإذا اتّضح ذلك، فاعلم بأنَّ هنالك خلافاً وقع حتى في تحديد هويّة التشابه، في كونه مفهومياً أو مصداقياً، ولعلّ أوّل من التفت لهذه النكتة الدقيقة الطباطبائي قدّس سرّه، الذي حصر التشابه القرآني بالمصداقي، ومن خلال ذلك أبطل معظم الأقوال والتوجيهات الواردة في موضوعة التشابه القرآني، وذلك لأنَّ أصحابها لم يُفرّقوا بين التشابه المفهومي والتشابه المصداقي، فأكثروا من القيل والقال في التشابه المفهومي نتيجة الخطأ المنهجي، وذلك لأنَّ التشابه مصداقي لا غير.

ولعلّ ممَّا يُؤيد ذلك: أنَّ تصريح القرآن نفسه بأنّ آياته إنّما نزلت بياناً

=لبناً وملحاً جريشاً، فلما نظر إليه وتأمّله حرَّكَ رأسه وبكى بُكاءً شديداً عالياً، وقال: (**يا بنيّة ما ظننت أنَّ بنتاً تسوء أباها كما قد أسأت أنت إليَّ**، قالت: وماذا يا أباه؟ قال: **يا بنية أتقدّمين إلى أبيك إدامين في فرد طبق واحد؟ أتريدين أن يطول وقوفي غداً بين يدي الله عزّ وجلّ يوم القيامة**). «انظر: بحار الأنوار: ج٤٢، ص٢٧٦». ومن يكون ذلك غير الأُخيشن في ذات الله، صهر النبي صلى الله عليه وآله وابن عمّه ووصيّه والخليفة من بعده، علي أمير المؤمنين عليه السلام.

وتبياناً وهدىً ونوراً بلسان عربيّ مبين، وهذا لا ينسجم مع فرض التشابه المفهومي والإجمال، كما أنَّ التعبير بالاتّباع في قوله تعالى: (**فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ**) يُؤكّد التشابه المصداقي، وذلك لأنَّ الاتّباع المفهومي لا معنى له، فالاتّباع الحاصل فرع وجود مدلول ظاهر يتعيّن فيه اللفظ، ومع التشابه المفهومي لا مدلول ليتّبع، وهذا بخلاف ما لو أُريد التشابه المصداقي بمعنى أنّهم يتّبعون الآيات التي مصاديقها الخارجية متشابهة لا تتناسب مع المصداق الواقعي الغيبي الذي ينطبق عليه مفهوم الآية.

قال الطباطبائي: (وكيف كان فهذا الاختلاف لم يولّده اختلاف النظر في مفهوم – مفهوم اللفظ المفرد أو الجملة بحسب اللغة والعرف العربي- الكلمات أو الآيات، فإنّما هو كلام عربيّ مبين لا يتوقّف في فهمه عربيّ ولا غيره ممّن هو عارف باللغة وأساليب الكلام العربي. وليس بين آيات القرآن آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها بحيث يتحيّر الذهن في فهم معناها، وكيف ! وهو أفصح الكلام ومن شرط الفصاحة خلوّ الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتّى أنّ الآيات المعدودة من متشابه القرآن – كالآيات المنسوخة وغيرها- في غاية الوضوح من جهة المفهوم، وإنّما التشابه في المراد منها وهو ظاهر. وإنّما الاختلاف كلّ الاختلاف في المصداق الذي تنطبق عليه المفاهيم اللفظية من مفردها ومركّبها وفي المدلول التصوّري والتصديقي)[١].

وممَّن أشار إلى هذه النكتة الطبري في تفسيره، حيث يقول: (إنّ جميع ما أنزل الله عزّ وجلّ من آي القرآن على رسوله صلى الله عليه وآله، فإنّما أنزله عليه بياناً له ولأُمّته وهدىً للعالمين، وغير جائز أن يكون فيه ما لا حاجة بهم إليه، ولا أن يكون فيه ما بهم إليه الحاجة ثمّ لا يكون لهم إلى علم تأويله سبيل)[٢].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٣، ص٢١.

(٢) تفسير الطبري: ج٣، ص١٧٥.

ولعلَّ هنالك روايات فيها إشارات دقيقة لذلك، من قبيل قول الإمام الصادق عليه السلام: (**المحكم ما يُعمل به، والمتشابه ما يشبه بعضه بعضاً**)[١].

وعن الإمام علي الرضا عليه السلام: (**من ردّ متشابه القرآن إلى مُحكمه فقد هُدي إلى صراط مستقيم**)[٢]؛ ولكنَّ الصحيح في المقام هو أنَّ التشابه القرآني مفهومي ومصداقي معاً، أما التشابه المفهومي فمن قبيل الاختلاف الحادّ في تفسير كلمة: (الولي) في آية الولاية، في كون معناها الناصر والمُحبّ أو المُتصرّف، وفي كلمة: (اسجدوا لآدم) أ هو الاتّباع والخضوع أم بمعنى اتخاذه قبلة أو بمعنى السجود له حقيقة، وغير ذلك من الكلمات الكثيرة.

وأما التشابه المصداقي فمن قبيل الاختلاف في مصداق القلم والكرسي والاستواء واليد والوجه والعين، وما شابه ذلك.

نعم، إنَّ التشابه المصداقي غالبي، والتشابه المفهومي أقلّي، فما قيل في حصر التشابه بالمصداقي غير دقيق وإن كان غالبياً، فتدبّر.

وأما ما جاء في الروايات فقد يكون المراد من: (**المحكم ما يُعمل به والمتشابه ما يشبه بعضه بعضاً**)، هو كون المُحكم بيّناً مفهومه، والمُتشابه غير بيّن، ومن قوله: (**من ردّ متشابه القرآن إلى مُحكمه فقد هُدي إلى صراط مستقيم**)، هو ردّ ما عسر فهمه إلى ما هو جليّ فهمه، ولنا أن نسأل: هل طريقة القرآن عرض المفاهيم أو المصاديق، فلا قائل بالثاني، وبالتالي كيف يُطالبنا بالرجوع إلى المُحكم المصداقي وهو غير موجود قرآنياً، فالموجود هو المفهوم لا غير.

جدير بالذكر أنَّ المُحكم والمُتشابه لم ينحصر بالقرآن وحده، فقد شمل السنّة الشريفة أيضاً، وقد ورد في ذلك عن الإمام علي الرضا عليه السلام أنه

---

(١) تفسير العياشي: ج١، ص١٠، ح١، أبواب مقدّمة التفسير، تفسير الناسخ والمنسوخ والظاهر والباطن والمحكم والمتشابه.

(٢) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص١١٥، ح٢٢.

قال: (**إنَّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتّبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا**)[1].

الأمر السابع: وتدية المحكم والمتشابه

بعد هذه الوقفة التوضيحية للمُحكم القرآني ومُتشابهه، وبيان موقفنا التصوّري والتصديقي لهما، نحتاج أن نُبيِّن علاقة الأوتاد القرآنية بهما، وربما يبدو للوهلة الأُولى بأنَّ الإحكام يُمكن أن يكون تعبيراً آخر عن الوتدية في القرآن، وهو تصوّر صحيح إلى حدٍّ ما، وذلك بلحاظ القارئ الذي عادةً ما يكون غير معصوم، فيكون القرآن بلحاظه مُحكماً ومُتشابهاً، إن لم يكن مُتشابهاً كلّه لما عرفت بإحكام القرآن في حدود المعصوم لا غير، ممَّا يعني أنَّ وتدية المُحكم لها وجه ظاهري يتعلَّق بغير المعصوم، ووجه واقعي بلحاظ النصّ وقراءة المعصوم له.

وحيث إننا نفتقر لقراءة المعصوم فإنَّ الوتدية سوف تبقى مفهوماً مُشكِّكاً من قارئ لآخر، ولكنها عادة ما تنحصر بالمُحكم القرآني، لا بمعنى الشمول المُطلق فإنَّ شرط الوتدية الإحكام ولا عكس لغوي في المقام، فهنالك الكثير من الآيات المُحكمات ليست بأوتاد، وقد اتّضح لنا ممَّا سبق وجه الوتدية في الآية، غاية الأمر أننا سوف نضيف قيداً جديداً، هو كون الوتد القرآني مُحكماً، ما دام القارئ غير معصوم، وإلا فلا معنى للمُتشابه بلحاظ قراءته، وهذا واضح.

وخلاصة الأمر في وجه العلاقة بين الوتدية والإحكام والتشابه هي أنَّ مصاديقهما معاً مُرشّحة للاتّصاف بالوتدية، ولكن بلحاظ قراءة المعصوم، وأما بلحاظ القارئ المُتخصّص من أهل الفنّ والصنعة فلابدَّ أن يكون الوتد القرآني عنده مُحكماً قرآنياً، وأما بلحاظ الآخرين فلا يبعد أن يكون القرآن كلّه مُتشابهاً عندهم، وبالتالي فلا موضوع للوتدية في المقام.

---

(١) المصدر السابق: ج٢٧، ص١١٥، ح٢٢.

تاسعاً: وظائف أخرى للأوتاد القرآنية

إنَّ جميع ما تقدّم من بيانات توضيحية وتقريبية لوظائف الأوتاد القرآنية ـ لاسيَّما على مستوى العملية التفسيرية ـ قد لُوحظ فيها الظهورات الأوّلية، ولذلك فمن المُمكن جدّاً أن تكون هنالك وظائف أُخرى تُسجِّل لنا دوائر معرفية جديدة، وهذه الدوائر الجديدة سوف تنجلي لنا كاملة بواسطة قراءة المعصوم، وحيث إننا نفتقد لذلك فإنَّ ما سنقدّمه في هذا المجال سيكون احتمالياً، ولكن النسبة الاحتمالية فيها مُتفاوتة، وأما الوظائف المحتملة فمنها ما يلي:

١. إنها المادّة الأوّلية لحركة الإمام ومحور الحركة المعرفية، ففي ضوئها تبتني تفريعاته وتفصيلاته، ولعلّ ما ورد في الخبر عن الإمام الصادق عليه السلام: (**إنما يعرف القرآن من خوطب به**)[1] فيه إشارة إلى موضوعة الأوتاد ووظائفها المعرفية والعملية، فمع عدم الوقوف على الأوتاد بصورة دقيقة سيؤول الأمر إلى النطق بالجهالات والتفسير بالرأي.

٢. في ضوء ما تقدّم ستمنح فرصة تقنين جميع النصوص الدينية (القرآنية والروائية) للفقيه، بمعنى أنَّ الفقيه المُستنبط للأحكام ستكون أمامه آلية جديدة لتشخيص المضامين وفرز الصحيح من غيره. وهذه المفردة الجديدة والآلية الجديدة في تشخيص الظهورات الصحيحة والسير العامّ لمضامين النصوص الدينية عموماً والروائية خصوصاً، وبالتالي فإنَّ هذا الشاخص الجديد يُمكن أن يُعتمد في تشخيص هويّة المتصدي لعملية استنباط الأحكام الشرعية، ومن باب أولى إعمال هذا الشاخص الجديد في تشخيص هويّة الأعلم في الفقاهة.

٣. ومن الوظائف الأُخرى إرشاديتها للعلوم الأُخرى، ومدخليتها في معرفة وصيانة البناءات الأساسية للإنسان، كما سيأتي.

---

(١) الفروع من الكافي: ج ٨، ص٣١٢، ح٤٨٥.

عاشراً: علاقة الأوتاد القرآنية بالعلوم والمعارف الأخرى

تقدَّمت الإشارة إلى علاقة الأوتاد القرآنية بالفقه وعملية استنباط الأحكام الشرعية، وهذه النافذة تطلّ بنا على مجالات أُخرى من العلوم الأُخرى، سواء كانت عقلية (منطق، علم كلام، فلسفة، عرفان نظري) أم نقلية (حديث، تأريخ) أم طبيعية (طب، فيزياء، كيمياء، علوم بيولوجية) أم العلوم الجديدة (باراسيكولوجي، علم الفضاء)، ووجه العلاقة هو انطباع عالم التكوين في عالم التدوين، فالمنطبع في التدوين يحكي لنا وجود أوتاد تكوينية حقيقية، وقد تقدَّمت الإشارة لذلك.

إذن فالأوتاد القرآنية تُهدي الواقف عليها إلى وجود شبيهاتها في عالم التكوين، وبالتالي فإنَّ القارئ لعالم التكوين سوف يتحرّك وفق منظومة قرآنية، ثمَّ إنَّ هذه الوظيفة الكشفية لا تتحجّم عندها الأوتاد القرآنية في عالم التكوين، وإنما سوف تكون الأوتاد القرآنية طرقاً لتحديد هويّة الأوتاد التكوينية، بل وحاكمة أيضاً على النتائج الأوّلية التي تُقدّمها عملية التنقيب عن الأوتاد التكوينية.

وعليه فهنالك أوتاد تدوينية وأُخرى تكوينية، وبالتالي فالكشف عن الأوتاد التكوينية سوف يُقدِّم للمعارف الإنسانية أبجدية حقيقية لفهم العالم والكشف عن أسراره.

أحد عشر: علاقة الأوتاد القرآنية بالرسوم الشرعية

وهنا نُريد أن نُؤكّد ما انتهينا إليه في الوظائف الأُخرى للأوتاد القرآنية، وهي الأحكام والرسوم الشرعية. إنَّ هذه الرسوم أرضيتها الأُولى والحقيقية هي القرآن الكريم، فلا يُمكن أن نتصوَّر فقهاً بعيداً عن البيانات القرآنية، ورغم أنَّ المشهور يذهب إلى انحصار ذلك بآيات الأحكام التي لا تتجاوز فعلياً الخمسمائة آية، إلا أنَّ الصحيح هو عدم الانحصار، فلا آيات الأحكام

تنحصر بذلك، ولا المرجعية للقرآن تدور حول ذلك، فآيات الأحكام لا تعدو عن كونها مجالاً تطبيقياً، في حين إننا نبحث في أصل النظرية، بمعنى تأصيل مرجعية القرآن الكريم لكلّ النتاج الفقهي، وهذه المرجعية تنبثق من خلال وظائفية الأوتاد القرآنية، وحيث إنَّ التفصيل في هذه المسألة يُخرجنا عن موضوعة البحث فإننا نقتصر على ذلك راجين المولى جلَّ وعلا التوفيق للتعرّض إلى تفصيلات الأوتاد القرآنية في دراسات قرآنية تخصّصية أُخرى.

اثنا عشر: علاقة الأوتاد القرآنية بالبناءات الأساسية للإنسان

إنَّ عالم التكوين فيه إجمال وتفصيل، وإجماله هو الإنسان نفسه، فهو العالم الصغير، وتفصيله وجودات العالم الآفاقي، فهو الإنسان الكبير، وهذا التشطير الإجمالي التفصيلي مُنعكس تماماً في القرآن الكريم، فهو الآخر فيه إجمال لمعارفه وتفصيل، وإجماله على ما تقدّم هو سورة الفاتحة أو المثاني السبع، وتفصيله بقية السور والآيات، أو القرآن العظيم.

وهنا نريد أن نفتح نافذة أُخرى على الإجمال القرآني في قبال تفصيله، وهو ما يتعلّق بالأوتاد القرآنية، فإنها المحور الكلّي لجميع المعارف القرآنية، ولعلَّ سورة الفاتحة هي الوتد القرآني الأخصّ الجامع لكمالات القرآن وجماله وجلاله، بحسب التجلّي الإلهي فيه.

وعلى أيّ حال، فإنَّ هذا التصوير الجديد للإجمال القرآني في قبال تفصيله الكامن في الأوتاد القرآنية يُقرّبنا من وجه العلاقة بين القرآن والإنسان، وحيث إنَّ الأوتاد القرآنية تُمثّل البناءات الأوّلية والأساسية في القرآن الكريم فإنَّ وجه العلاقة بينها وبين الإنسان ـ باعتباره المُخاطب الأوّل للقرآن ـ يدور حول البناءات الأساسية للإنسان.

وبالتالي فإنَّ ما جاء في الخبر عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: (من

عرف نفسه فقد عرف ربّه)[١]، وعن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: **(من عرف نفسه كان لغيره أعرف)**[٢]، سيكون لهما توجيه آخر، وهو أنَّ الوقوف على البناءات الأساسية للإنسان مُفضٍ إلى معرفة الله تعالى ومعرفة مخلوقاته، ولمعرفة هذه البناءات الأساسية نحتاج إلى مدخل يُمكّننا من ذلك، وهذا المدخل مُتمثّل بالأوتاد القرآنية، وهو مدخل معرفي توصّلي في محطّته الأُولى، كما أنه سور وقائي يصون البناءات الأُولى من الزيغ والانحراف، ممَّا يعني أنَّ الأوتاد القرآنية لها نوع مسؤولية تكوينية وقائية تحفظ الفطرة الإنسانية من التلوّث النظري والعملي، وهذا كاشف إنّي عن سرّ الزيغ والتلوّث الذي أُصيبت به فطرة الأعمّ الأغلب من بني الإنسان الذين لم يتزوّدوا بالمعطيات المعرفية للأوتاد القرآنية.

جدير بالذكر أنَّ هويّة البناءات وعلاقتها بالمدخل الأوتادي يحتاج منّا وقفة تأمّلية تحقيقية للخروج بنظرية معرفية قرآنية نُحدّد من خلالها رسوم العلاقة بين البناءات الأساسية للإنسان ووظائفية الأوتاد القرآنية، وهو ما نأمل الوقوف عنده في دراسات قرآنية أُخرى مُعمَّقة.

تبصرات سبع

تبصرة أولى

حيث إنَّ الأوتاد تُشكل البناءات الأساسية للقرآن الكريم والمحرِّك الأساسي في رسم وتنفيذ أهداف القرآن الكريم، فإنَّ ذلك يفرض نوعاً من العناية الإلهية الخاصّة بها، كأن تكون هذه الأوتاد القرآنية تُوحى إلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بصورة مُباشرة، وذلك لشدّة كمالاتها التي يقصر ملك الوحي عن تحمّلها.

---

(١) عوالي اللآلي: ج٤، ص١٠٢، ح١٤٩.

(٢) ميزان الحكمة: ج٣، ص١٨٨١.

تبصرة ثانية

نظراً لما تحمله الأوتاد القرآنية من كمالات ومقامات معرفية عُليا فالمُتصوّر فيها هو أن تكون هي المعنيّة بقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر: ٢١)، أو هي المصداق البارز لذلك.

تبصرة ثالثة

إنَّ الأوتاد القرآنية عموماً، تفسيرية كانت أم تأويلية، المُتصوّر فيها هو أن تكون هي النازلة على قلب النبي في ليلة القدر، فإنَّ القرآن الكريم قد نزل بأُسلوبين، دفعي وتدريجي، وهنا يُمكن القول بأنَّ النازل دفعياً هو خصوص الأوتاد، لأنها تحمل بكمالاتها أساسيات وجود القرآن الكريم.

تبصرة رابعة

نظراً لما تشتمل عليه الأوتاد القرآنية من كمالات القرآن بأسره، بل هي المحور في كلّ ذلك فإنَّها تُمثّل المفاتيح الأساسية لفهم القرآن الكريم تفسيراً وتأويلاً، والفاقد للمعرفة بها أو بأهدافها وغاياتها يكون فاقداً ظاهراً لشرط من شروط التفسير، وواقعاً لشرط من شروط التأويل.

تبصرة خامسة

حاكمية الأوتاد القرآنية على النصوص القرآنية الأُخرى يتوقّف تفعيلها الظاهري على قدرات المُفسّر في الكشف عنها ابتداءً، وفي الكشف عن حركيتها ومساحتها المعرفية، وأما حاكميتها الواقعية فهي حاصلة منذ جعلها، وبالتالي فإنَّ الحاكمية الواقعية سوف تقترن بقراءة المعصوم للنصّ القرآني، وأمّا الحاكمية الظاهرية فهي من نصيب غير المعصوم، وإن علت مراتبه.

تبصرة سادسة

هنالك صلة وثيقة بين وظائفية الأوتاد القرآنية وبين الكشف عن البناءات الأُولى للإنسان وتحديد ملامحها من جهة، ومن جهة أُخرى لها دور صياني لتلك البناءات الأُولى المتمثّلة بالفطرة الإنسانية السليمة.

تبصرة سابعة

للأوتاد القرآنية دور حساس جدّاً في الصناعة الفقهية، فإنها تتبوَّأ مقام المرجعية العليا لجميع النصوص الدينية، وبالتالي فإنَّ على الفقيه تقصّي هذه الأوتاد والوقوف على معطياتها، ولا يبعد أن تكون مساحة الوقوف عليها دليل اجتهاد وأعلمية أيضاً.

معطيات الفصل

وفقاً لمنهجية الكتاب في عرض موضوعاته كنّا قد ارتأينا ضغط مطالب كلّ فصل بصورة معطيات تساعدنا على إجمال ما تقدّم وتُمهِّد للدخول في فصل لاحق، وبالتالي فإننا نكون من خلال ذلك قد عرضنا مطالب الكتاب بصورتين، تفصيلية وإجمالية، وأما المعطيات فهي:

١. إنَّ القرآن الكريم ليس فصولاً دراسية مستقلّة، وليس فصولاً ارتقائية تبدأ في مراحل تمهيدية لتمرّ بالموادّ الأساسية ثمَّ النتائج المتوخّاة، وإنما مطالبه مزجية تراكبية، فآياته تنهض بوظائف مختلفة، تمهيدية لمطالب مختلفة، وأساسية في رسم الموقف الأوّلي والمتوسّط والنهائي للقرآن الكريم، وبالتالي فإنَّ العجز التامّ عن الإلمام بالقرآن ناشئ من عدم المكنة من استنفاد تمهيداته وموادّه ونتائجه.

٢. إنَّ تعدّد المعاني تأكيد لوحدة النصّ، بل هو مُؤشّرٌ حقيقي على أصل وحدة النصّ لا على تناثره، فالتشظّي الظاهري في معاني النصّ هو توحّد في رسم البناءات العلوية للنصّ، فأعضاء جسد الإنسان تؤدّي وظائفها بطريقة مزجية تراكبية، فهي مستقلّة من حيث خصوصياتها الذاتية، ولكنه استقلال نسبي لا تنهض به بمعزل بعضها عن بعض، وهكذا الحال في آيات القرآن، فكلّ آية قرآنية لها هدف أوّلي يتحرّك باتّجاه هدف متوسّط يلتقي فيه مع آيات ثمَّ يتحرّك الوجود المجموعي باتّجاه هدف نهائي سامٍ وهو تحديد الموقف القرآني، ثمَّ الوصول للغاية الأسمى التي تنتهي عندها كلّ الغايات الأوّلية والمتوسّطة والنهائية وهو العمل طبقاً للموقف القرآني.

٣. إنَّ تعدّد المعاني إثراء لكلٍّ من التمهيد والموادّ والنتائج، وبالتالي فهو

امتياز تُثرى به العملية التفسيرية والتنوّع الوظيفي لكلّ آية، وهذا الإثراء وذلك التعدّد لا يدرك حدوده النهائية غير المعصوم عليه السلام، وكلّ ما عدا ذلك فهو سير في طريق التكامل المعرفي، وبواسطة التعدّد تنفتح بوّابة التأمّل على مصراعيها، فإن الانحصار داعٍ قسري إلى تحجيم دائرة التأمّل.

٤. إنَّ تعدّد المعاني عصرنة للنصّ، فالحقيقة القرآنية التي تؤسّسها المضامين القرآنية العالية والمؤكّدة بالسنّة الشريفة هي استمرار دائرة الانطباق، ممَّا يعني أنّ الإنسان في كلّ زمان ومكان مقصود في الخطابات القرآنية الواصلة إليه، فيكون مصداقاً داخلاً في حريم جملة من النصوص القرآنية، وهذه العصرنة الحقيقية للنصّ القرآني تنسجم تماماً مع مقولة التعدّد في المعاني.

٥. إنَّ تعدّد المعاني موجب لتعدّد التصوّرات والتصديقات وبالتالي يتعدّد الفهم للنصّ الواحد، فالنصّ الواحد المُتفرِّد فيه قابلية التعدّد في الفهم، فيكون من باب أولى وقوع التعدّد عند الالتزام بأصل التعدّد في المعاني، وما نعنيه بمراتب الفهم هو الطولية التي لها مناشئ كثيرة، أهمّها الاختلاف في الاستعدادات والثقافة.

٦. تعدّد المعاني وقبول الآخر، فإنَّ الإيمان بواقعية تعدّد المعاني واحتمالية الاختلاف يُؤسِّسان لحلِّ إشكالية تأريخية عميقة، وهي إشكالية قبول الآخر. إن القبول بتعدّد المعاني يُمثّل انطلاقة حقيقية نحو ذلك الأُفق الجامع الذي يستضيء به البعض بالآخر، بل والتزوّد منه، كما أنَّ التعدّد ليس مجرّد أُطروحة لرفع إشكالية تعترض طريق قراءة النصّ الديني، وإنما هو السبيل الصحيح الذي ينبغي أن يُتبع لإغناء العملية التفسيرية.

٧. إنَّ الهدف المشترك من وحدة النصّ وتعدّد المعاني هو الدعوة للتأمّل وإعمال النظر والقبول بالآخر وفقاً لنظام المراتبية في الفهم.

٨. هنالك علاقة معرفية وثيقة بين وحدة النصّ ووحدة الموقف، فإنَّ

وحدة الموقف إنما تنسجم كلّياً مع القول بوحدة النصّ، فلو لم يكن النصّ القرآني واحداً لتعسَّر كلّياً الوصول إلى أيّ موقف قرآني، ثمَّ إنَّ لوحدة النصّ علاقة وثيقة أيضاً بحدود الحركة التفسيرية، أعني: بإحكام التقعيد وإحكام النتائج.

٩. إنَّ وحدة النصّ تُوفّر على القارئ المجتهد إشكاليات التشظّي التي عادة ما نصطدم بها في النتاج البشري، فهي تمنح القارئ خطوطاً بيانية تُحرّكه باتّجاه الغايات العليا المرسومة للنصّ.

١٠. إنَّ لوحدة النصّ صلة ببيانية سير العملية التفسيرية، وبيانية سير العملية التأويلية أيضاً، وهذه البيانية هي أشبه ما تكون بخريطة الحركة القرآنية في السلّم المعرفي، أو هي الأبجدية الأُولى لفهمه، وهي الخلفية الحقيقية التي يتشكَّل النصّ القرآني في ضوئها، علماً بأنَّ الخطوط البيانية للعملية التأويلية هي الأُخرى الأكثر غياباً في المصنّفات التأويلية، وهذا الجهل أو التجاهل والإهمال قد خلق لنا في الأوساط العلمية نظرة سلبية تجاه التأويل، وبالتالي فإنَّ ما ندعو إليه من إعادة قراءة المصادر التأويلية وفق المبادئ الأساسية والخطوط البيانية للتأويل إنما هي دعوة تصحيحية للنتاج المتراكم والفاقد لهويته الصحيحة.

١١. إنَّ عدم الالتزام بوحدة النصّ القرآني مُعوِّق حقيقي ومانع معرفي عن الوصول إلى أبجدية قراءة وفهم القرآن الكريم، وهو كاشف عن سوء الحركة التفسيرية للمفسّر، حتى وإن كان المتصدِّي جامعاً للمقدّمات التفسيرية علماً بأنه لا يوجد تنافٍ بين أصل وحدة النصّ واختلاف النتائج والمعطيات، بل إنَّ التنافي الحقيقي التحقيقي يلزم من القول بوحدة المعطيات.

١٢. هنالك مدخلية كبيرة للموضوع القرآني في تحديد الأدوات العلمية عموماً والتفسيرية منها خصوصاً، فالموضوع الفقهي عادة ما يكون مُجملاً ـ

في قبال التفصيل ـ فيحتاج إلى بيانات روائية، لذلك يجد قارئ هذه النصوص الطريقَ أمامه مُغلقاً تماماً بدون تفصيلات السنّة الشريفة، كما أنه لا طريق أمامه البتّة غير السنّة الشريفة، وهكذا في النصوص التي تحتاج إلى أوّليات منطقية وقواعد عقلية، أو معاجم لغوية.

١٣. هنالك فرق بين المنهج التفسيري والمصدر التفسيري، فكثيراً ما يقع الخلط ، فيظنّ البعض إنَّ المنهج التفسيري هو عينه المصدر، كالقرآن والسنّة الشريفة والعقل، وغير ذلك، حيث لا يُنظر إليها من حيثية واحدة، فباختلاف الحيثية تختلف الجهة المنهجية والجهة المصدرية.

١٤. إنَّ للقرآن الكريم نظاماً لغوياً خاصّاً به في جملة من مُفرداته وفي مُعظم جُملِه وفي جميع موضوعاته، كما أنَّ للنصّ القرآني بُعدين أساسيين يُشكّلان قوسي السير المعرفي له، وهما: البعد النظري التحقيقي، والبعد العملي التحقُّقي.

١٥. إنَّ التمهيد والموادّ الأساسية والنتائج أبعاد معرفية تُشكّل امتيازاً قرآنياً مُتفرّداً ومُنقطع النظير، ما كان ولن يكون، ثمَّ إنَّ فهم القرآن الكريم تفسيراً وتأويلاً جامع لكمال تجلّي الله تعالى في كتابه.

١٦. إنَّ السواد الأعظم من المصادر التفسيرية فاقدة للسير المعرفي المبنيّ على أساس الخطوط البيانية للنصّ القرآني بوجوده الكلّي.

١٧. إنَّ للقرآن أوتاداً تُمثّل النقاط المركزية في القرآن، كما أنَّ لهذه الأوتاد وتداً جامعاً لها في كمالاته واستطالته المعرفية.

١٨. الوتدية في الاصطلاح لم تُعهد عند أرباب الفنّ، وما نراه أنَّ الوتد هو الشيء الواجد لكمالات الحفظ والثبات، له وللمستعين به على حدٍّ سواء، ثمَّ إنَّ الأوتاد بثقلها التنظيمي للقرآن الكريم وقيمتها المعرفية المستطيلة والحاكمة على القيم الأُخرى تُمثّل البُنى التحتية للوجود القرآني في عالميه

اللفظي والخزائني.

١٩. تتنوّع الأوتاد بحسب الوظيفة التي تُؤدّيها والمعطيات التي تُنتظر منها، فإذا كانت الوظيفة لغوية بحتة فإنَّ للقرآن أوتاداً تتعلّق بذلك، وإذا كانت الوظيفة عقدية فإنَّ للقرآن أوتاداً أُخرى، وهكذا إذا كانت الوظيفة شرعية أو اجتماعية أو معنوية، وهذا التنوّع في هويّة الأوتاد المُبتني على الأساس الوظيفي لها إنما لوحظ في مجال التفسير، ممَّا يعني أنَّ هنالك أوتاداً أُخرى، لها وظائف أُخرى في مجال التأويل.

٢٠. إنَّ الأوتاد التأويلية لا تختلف كثيراً في كُبرويات وظائفها ومهامّها عن الأوتاد التفسيرية، ولكنها تُؤدّي وظائف أعمق وأدقّ.

٢١. هنالك مهامّ معرفية تفسيرية وتأويلية للأوتاد القرآنية، فالنصوص الأُخرى التي تتعلّق بالعقيدة لابدَّ من أن يكون لها محور لا تخرج عن معالمه، وهذا المحور يمثّله الوتد القرآني، علماً بأنَّ لبعض الأوتاد القرآنية حاكمية عُليا على النصوص القرآنية، لاسيَّما الأوتاد التي تناولت موضوعة التوحيد، فلها الحاكمية المُطلقة.

٢٢. من المهامّ التفسيرية للأوتاد القرآنية تحديدها للمسار المعرفي للنصوص ذات الصلة، والكشف عن أخطاء المُفسِّر والعملية التفسيرية، والتعريف بمستويات يعسر الوصول إليها بدونها، وهذا يُفضي إلى أنَّ معرفة الأوتاد القرآنية ستكون شرطاً من شروط المُفسِّر، بل هي شرط أساسي للراسخين في العلم.

٢٣. من المهامّ التأويلية للأوتاد القرآنية تحديد هويّة المُتعاطي للعملية التأويلية، فتكشف عن كونه من الراسخين في العلم أم ليس كذلك، كما أنها تُشكّل صمّامات أمان من الزيغ والانحراف، علماً بأنَّ الإحاطة بوظائف الأوتاد القرآنية على مستوى العملية التفسيرية أمر ممكن، ولكنَّ ذلك غير

ممكن على مستوى العملية التأويلية، فتتأكّد بذلك الحاجة للمعصوم عليه السلام في الكشف عن ذلك، وما عدا ذلك فهو لا يخرج عن دائرة التخرّصات الباطلة.

٢٤. إنّ الأوتاد القرآنية هي المادّة الأساسية في البناءات القرآنية، وهي الأبجدية الأُولى، وهي العناصر الأساسية المؤثّرة في الحركة المعرفية للنصوص الأُخرى، فكلّ ما عداها من نصوص قرآنية إنما تدور في مداراتها ورحاها، ولذلك فهي تُمثّل البُنى التحتية للوجود القرآني في عالميه اللفظي والخزائني.

٢٥. تنقسم الأوتاد القرآنية إلى أقسام ثلاثة، أوتاد بيِّنة تمثّل السقف الأعلى في الأوتاد، وأوتاد خفيّة مُبيَّنة، تمثّل السقف المتوسّط في الأوتاد، وأوتاد احتمالية، وهذه الأوتاد ـ لاسيّما البيّنة ـ هي الملاك الأوّل في محاور ثلاثة: (محور البناء القرآني، ومحور الفهم لدى القارئ، ومحور التأثير التكويني)، كما أنها الحاكم الأخير على جميع المعطيات القرآنية، التفسيرية والتأويلية معاً.

٢٦. إنّ الأوتاد البيّنة عادة ما تكون من المُحكمات القرآنية، بمعنى أنَّ الإحكام شرط أساسي فيها لا أنَّ الإحكام هو الملاك الأوحد فيها، ثمَّ إنَّ الأوتاد البيِّنة لها التأثير الأكبر في العملية التفسيرية، كما أنَّ الأوتاد الخفيّة أو المُبيَّنة لها التأثير الأعظم في العملية التأويلية، والوجه بيِّن من الظهور التفسيري والخفاء التأويلي.

٢٧. إنَّ الأوتاد الخفيّة التي تحتاج إلى تبيين لا تختلف في ملاكها وتأثيرها عن الأوتاد البيِّنة، بل ربما تكون مقدّمة عليها في بعض نماذجها، لاسيَّما النماذج التي تُشكّل أساسيات العقيدة.

٢٨. ما نعنيه بالنماذج الاحتمالية للأوتاد القرآنية هو كونها تُمثّل الخطوط الثانوية للأوتاد الأوّلية، ولكن دون أن تنضوي تحت الأوتاد الأوّلية، فالأوتاد ما دامت أوتاداً لا معنى لانضوائها تحت مظلّة أوتاد أُخرى، فالاحتمالية على

احتماليتها لها حاكمية على نصوص قرآنية كثيرة لم تبلغ مرتبة مقام الوتدية، ثـمَّ إنها الأقلّ أثراً من الأوتاد الأوّلية، بل هي في طول الأوتاد البيِّنة والمُبيَّنة، وهي سهلة الإدراك، وذلك لأنها تحمل في طيّاتها سيَـراً عقلائية.

٢٩. إنَّ ضبط عدد الأوتاد القرآنية بحاجة إلى دراسـة اسـتقرائية تحقيقيـة وتأمّلٍ وتحليل دقيقين.

٣٠. نلتزم ابتداءً بفكرة وجود الثابت والمتغـيّر، ولكـن ثانيـاً وبـالعرض، فالنصوص الدينية على المستويات الشرعية ـ فـضلاً عـن العقديـة ـ ثابتـة ولا تغيّر فيها أبداً، ومرادنا من المتغيّر بالعرض هو التغيّر بحسب تغـيّر الموضـوع، فالحكم الشرعي ثابت أبداً مع بقاء موضوعه، وأما في صورة تحـوّل الموضـوع فلا ريب في تغيّر الحكم بتبع ذلك، فالثابـت في الأحكـام الـشرعية مـا بقيـت موضوعاتها، والمتغيّر فيها ما تغيَّرت موضوعاتها.

٣١. إنَّ من ملامح الوتد الثابت تكريس صفة الوتدية فيه، وتحديد دائـرة الأوتاد بقيد الثبات في دائرة التشريع ـ وفقاً لكـون الثابـت والمتغـيّر لا يعـدو دائرة التشريعات ـ والإرشاد إلى وظيفـة الوتـد التأصـيلية في مجـال الـشريعة، وتقوية عُرى الأوتاد في قبـال شـبح المُتغـيّر، وهـذا واضـح في الأوتـاد البيِّنـة والمُبيَّنة.

٣٢. إنَّ المتغيّر له موطئ قدم في عالم الأوتاد القرآني، ولكن بلحاظ أمرين هما: انحصار الدائرة بالأوتاد الاحتمالية، وأنّ معنـى التغيـير هـو التحـوّل إلى مقام أشرف، أي صيرورتها وتداً بيِّناً أو مُبيَّنـاً، أو التوقّـف المؤقـت في صـورة حاكمية الوتد البيِّن أو المُبيَّن.

٣٣. تنشطر الأوتاد القرآنية إلى قسمين أساسيَّن من حيث أداء وظائفهـا، إلى أوتاد فاعلة وأوتاد مُتفاعلة، والوتد الفاعل يظهر أثره وتأثيره على غيره من خلال حاكميته العليا، بخلاف الأوتاد المُتفاعلـة فإنهـا تـتجلّى حاكميتهـا مـن

خلال تعاطيها مع النصوص الأُخرى، والفاعلة عادة ما تكون بيِّنة وأما المُتفاعلة فإنها لا تُحدَّد بقسم معيّن، وإن كان الغالب عليها هو قسم الاحتمالية، كما أنَّ الفاعلة عادة ما تكون ضمن الإطار الفكري العقدي، بخلاف المُتفاعلة فإنها عادة ما تعمل في الساحات الشرعية والأخلاقية.

٣٤. الوجه المختار في الإحكام والتشابه يعتمد على زوايا أربع، وهي: خصوصية اللفظ، وخصوصية المعنى، وخصوصية التفسير، وخصوصية التأويل، التي في ضوئها يتّضح أنَّ توسعة دائرة المُتشابه مردّه القارئ لا النصّ القرآني، وأنَّ المُتشابه في دائرة اللفظ والمعنى محدود جدّاً بالقياس للتشابه في دائرتي التفسير والتأويل.

٣٥. إنَّ للإحكام والتفصيل معنى آخر لم يلتفت له الأعلام، وهو أنَّ الإحكام عنوان يحكي المعنى الكلّي الذي أُنزل على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله نزولاً دفعياً، فالإحكام يُقابل التفصيل، كما أنَّ النزول الدفعي يُقابل التدريجي، وبالتالي فإنَّ النزول التدريجي هو التفصيل بعينه، ومن مقتضيات التفصيل وقوع التشابه، فالقرآن كلّه مُحكم لشخص النبي صلى الله عليه وآله في نزوله الدفعي، وهو مُحكم ومُتشابه اصطلاحاً في دائرة التفصيل، أي: في نزوله التدريجي، وهو لعامّة الناس أجمعين، ليبتليهم بذلك، وليتبيَّن من في قلبه نور فيتَّبع المحكم ويردّ المُتشابه للمحكم، ومن في قلبه زيغ فيتَّبع المُتشابه ويذر المُحكم.

٣٦. يُمكن القول بأنَّ أسرار التشابه في القرآن الكريم تكمن في عدّة نقاط، منها: أنَّ في التشابه القرآني تحقّقاً عملياً لفلسفة رجوع الجاهل للعالم، وفي التشابه القرآني نوع إلجاء للأُمّة للرجوع فيها إلى إمام زمانها، فيكون ذلك كاشفاً عن كون المتصدّي إمام حقّ أم إمام زور، كما أنَّ في ذلك دعوتين معرفيتين، الأُولى للتعلّم وطلب التخصّص، والأُخرى للتأنّي والتأمّل بنحو

آكد وأشدّ في كلمات الله تعالى، ثمَّ إنَّ في القرآن أسراراً لا ينبغي أن يطّلع عليها من ليس أهلاً لها، وأيضاً لمعرفة الصادقين بصدقهم والمنافقين بنفاقهم، وهو محلّ اختبار عظيم، فالحقّ شاخص في المُتشابهات، ولا غُبار عليه، ولكنها حمّالة وجوه أيضاً، فيثبت للحقّ من كان الحقّ داعيه ومطلبه، ويزيغ من كان في قلبه مرض.

٣٧. إنَّ المُحكم والمُتشابه يتأثّران كثيراً ـ سعةً وضيقاً ـ بشخصية القارئ، فالمُحكم مُحكم لقارئه، والمُتشابه مُتشابه لقارئه أيضاً، ممَّا يعني أنَّ دائرة الخلاف سوف تشمل المُحكم أيضاً، ولكن بلحاظ القارئ لا بلحاظ المُحكم نفسه.

٣٨. التشابه قد يكون مفهومياً وهو أقلّي، وقد يكون مصداقياً وهو غالبي، والمفهومي ما تكون ألفاظه غير بيّنة، فلا يظهر منها وجه محدَّد، من قبيل الاختلاف في معنى كلمة: (الولي)، بخلاف التشابه المصداقي فإنه يفترض وضوح المعنى في دائرة المفهوم، ولكنه يقع الخلاف في تحديد مصداقه، من قبيل الاختلاف في مصداق القلم والكرسي والاستواء واليد والوجه والعين، وما شابه ذلك.

٣٩. نظراً لافتقارنا لقراءة المعصوم فإنَّ الوتدية سوف تبقى مفهوماً مُشكّكاً من قارئ لآخر، ولكنها عادة ما تنحصر بالمُحكم القرآني، لا بمعنى الشمول المُطلق فإنَّ شرط الوتدية الإحكام ولا عكس لغوي في المقام، ما دام القارئ غير معصوم، وإلا فلا معنى للمُتشابه بلحاظ قراءته، وهذا واضح.

٤٠. هنالك وظائف أُخرى مُتوقّعة للأوتاد القرآنية منها أنها المادّة الأوّلية لحركة الإمام ومحور للحركة المعرفية، كما أنها تُعطي آلية جديد للفقيه المُستنبط في التعاطي مع النصوص الدينية، لاسيَّما الروائية منها، ومن وظائفها أيضاً إرشاديتها للعلوم الأُخرى، ومدخليتها في معرفة وصيانة البناءات الأساسية للإنسان.

٤١. إنَّ الأوتاد القرآنية تُهدي الواقف عليها إلى وجود شبيهاتها في عالم التكوين، بل ستُوجد له طرقاً لتحديد هويّة الأوتاد التكوينية، وبالتالي سوف تجعل القارئ لعالم التكوين يتحرّك وفق منظومة قرآنية مُبنتية على معرفة الأوتاد، ثمّ إنَّ الكشف عن الأوتاد التكوينية سوف يُقدِّم للمعارف الإنسانية أبجدية حقيقية لفهم العالم والكشف عن أسراره.

٤٢. الصحيح هو تأصيل مرجعية القرآن الكريم لكلِّ النتاج الفقهي، وليس الاقتصار على آيات الأحكام منه، وهذه المرجعية تنبثق من خلال وظائفية الأوتاد القرآنية.

٤٣. إنَّ الأوتاد القرآنية هي المحور الكلي لجميع المعارف القرآنية، ولعلّ سورة الفاتحة هي الوتد القرآني الأخصّ، وبذلك نكون قد قدَّمنا تصويراً جديداً للإجمال القرآني في قبال تفصيله الكامن في الأوتاد القرآنية، وهذا ما يُقرّبنا من وجه العلاقة بين القرآن والإنسان.

٤٤. إنَّ الأوتاد القرآنية مدخل معرفي للوقوف على البناءات الأساسية للإنسان، كما أنها سور وقائي يصون البناءات الأُولى من الزيغ والانحراف، فللأوتاد القرآنية نوع مسؤولية تكوينية وقائية تحفظ الفطرة الإنسانية من التلوّث النظري والعملي.

فهرس المصادر

١. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ضبطه وصحَّحه محمد سالم هاشم، منشورات ذوي القربى، الطبعة الثانية، ١٤٢٩ هـ، قم.

٢. أجود التقريرات، تقريرات الشيخ النائيني، تـأليف الـسيد أبي القاسـم الخوئي، مؤسسة المطبوعات الدينية، الطبعة الثانية،١٤١٠ هـ، قم.

٣. اختيار معرفة الرجال، لشيخ الطائفة الطوسي، تحقيق مـير دامـاد، نـشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ ، قم.

٤. از دل به دفتر، از دفتر به دلها (مـن القلـب إلى الـدفتر ومـن الـدفتر إلى القلوب) تأليف صمدي آملي.

٥. أسباب النزول للواحدي، الطبعة الهندية.

٦. اصطلاحات الصوفيّة، كمال الدِّين عبد الرزّاق القاسـاني أو الكاشـاني، ضبط وتعليق موفّق فوزي الجبر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، سورية.

٧. أصول التفسير والتأويل، للسيد العلامـة كـمال الحيـدري، دار فراقـد، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ، إيران.

٨. أصول الفقـه، للـشيخ محمـد رضـا المظفـر، مركـز انتـشارات التبليـغ الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠ م، قم المقدّسة.

٩. الأصول من الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م، قم.

١٠. اقتصادنا (دراسـة موضـوعية تتنـاول بالنقـد والبحـث المـذاهب الاقتـصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها) للـسيد محمـد باقر الصدر، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ، إيران.

١١. آلاء الرحمن في تفسير القرآن، العلاّمة محمد جواد البلاغي النجفي، مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، ١٤٢٠ هـ، قم المقدّسة.
١٢. الأمالي، لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، نشر دار الثقافة، الطبعة الأُولى، قم المقدّسة.
١٣. الأمالي، للشيخ الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، ١٤١٧ هـ، قم.
١٤. الأمثل في تفسير كتابِ الله المُنزَل، للشَيخ ناصر مكارم الشيرازي، دار الأميرة للطباعة والنشر، الَطبعة الأُولى، ١٤٢٦ هـ، بيروت.
١٥. أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، للإمام روح الله الخميني، تحقيق مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ هـ.
١٦. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، للعلامة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ، بيروت.
١٧. البداية والنهاية، للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى ، ١٤٠٨ هـ، بيروت.
١٨. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ، القاهرة.
١٩. بسط التجربة النبوية، للدكتور عبد الكريم سروش، ترجمة السيد أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة، الطبعة الأُولى، ٢٠٠٦م، العراق.
٢٠. بصائر الدرجات الكبرى، محمد بن الحسن الصفار، تحقيق ميرزا محسن باغي، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٤ هـ، طهران.
٢١. البيان في تفسير القرآن للسيد أبي القاسم الخوئي، مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئي، قم.

٢٢. پژوهشي در اعجاز علمي قرآن ـ بحث في الإعجاز العلمي للقرآن ـ لشيخنا الأُستاذ الدكتور محمد علي رضائي الأصفهاني.

٢٣. تأريخ بغداد، للخطيب البغدادي، دار الكتاب العربي.

٢٤. تأويل القرآن (النظرية والمعطيات)، للسيد كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ، قم المقدّسة.

٢٥. التبيان في تفسير القرآن، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩ هـ.

٢٦. تحرير الأحكام، آية الله الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر (العلامة الحلّي)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، مطبعة طوس، مشهد.

٢٧. تحليل زبان قرآن ـ دراسة لغة القرآن ـ للدكتور محمد باقر سعيدي، نشر مؤسسة زيتون، قم.

٢٨. تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلّي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، ١٤١٤ هـ، قم المقدّسة.

٢٩. التربية الروحية، للسيد كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة الثامنة، ١٤٢٨ هـ، قم المقدّسة.

٣٠. تسنيم (تفسير قرآن كريم)، للشيخ عبد الله الجوادي الآملي، مركز نشر إسراء، الطبعة الأولى، قم المقدّسة.

٣١. تفسير أبو الفتوح الرازي، للشيخ جمال الدين أبي الفتوح الحسين بن علي الرازي (مُدوّن باللغة الفارسية).

٣٢. التفسير الأصفى، للفيض الكاشاني، تحقيق ونشر مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأُولى، ١٤١٨ هـ، قم.

٣٣. تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، للقاضي أبي سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت: ٧٩١ هـ)، تحقيق مجدي فتحي السيد وياسر سليمان، نشر المكتبة التوفيقية، القاهرة.

٣٤. تفسير الجلالين، لجلال الدين محمد بن أحمد المحلّي وجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار المعرفة، بيروت.

٣٥. تفسير العياشي، لأبي النضر محمد بن مسعود العياشي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، مؤسّسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، قم.

٣٦. تفسير القرآن العظيم (تفسير المنار)، من دروس الشيخ محمد عبده، تأليف الشيخ محمد رشيد رضا، تعليق وتصحيح سمير مصطفى رباب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٢٣هـ، بيروت.

٣٧. تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت: ٤٧٤ هـ)، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

٣٨. تفسير القرآن العظيم، للإمام الحافظ أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي.

٣٩. تفسير القرآن الكريم، للسيد مصطفى الخميني، تحقيق ونشر مؤسسة ونشر آثار الإمام الخميني قدّس سرّه، الطبعة الأُولى، ١٤١٨ هـ، قم.

٤٠. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، مؤسسة التأريخ العربي، ١٤٠٥ هـ، بيروت.

٤١. تفسير القمي، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمّي، تصحيح السيد طيب الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ، قم المقدّسة.

٤٢. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للإمام فخر الدين محمد الرازي (٥٤٤-٦٠٤ هـ) ، منشورات محمد علي بيضون، الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ.كذلك: نشر الدار العامرة بمصر

٤٣. التفسير الكبير، أحمد بن عبد الحليم الحرَّاني المعروف بـ: (ابن تيمية) ، تعليق د. عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٤٤. تفسير مجاهد، مجاهد بن جبر التابعي، تحقيق عبد الرحمن الطاهر، مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد، باكستان.
٤٥. تفسير نور الثقلين، للشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، تحقيق السيد هاشم المحلاتي، مؤسسة إسماعليان، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ، قم.
٤٦. التفسير والمُفسِّرون في ثوبه القشيب، للشيخ محمد هادي معرفة، نشر الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، الطبعة الثانية،١٤٢٥ هـ، إيران.
٤٧. التفسير والمفسّرون، د. محمد حسين الذهبي المصري، دار الكتب الحديثة.
٤٨. التمهيد، للشيخ العلامة محمد هادي معرفة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ، قم المقدّسة.
٤٩. تهافت الفلاسفة، للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ).
٥٠. تهذيب الأحكام، لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق السيد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م، قم.
٥١. التوحيد، للشيخ الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرسين، ١٣٨٧ هـ، قم المقدّسة.
٥٢. التوحيد (بحوث في مراتبه ومعطياته)، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، بقلم جواد كسَّار، دار فراقد، الطبعة السادسة، ٢٠٠٧ م، إيران.
٥٣. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ضبط وتوثيق صدقي جميل العطار، دار الفكر، ١٤١٥ هـ، بيروت.
٥٤. الجواهر الحسان في تفسير القرآن (تفسير الثعالبي) لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد الثعالبي المالكي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٥٥. جواهر القرآن، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: الدكتور محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، بيروت.

٥٦. جواهر الكلام، للشيخ محمد حسن النجفي (المعروف بالجواهري)، تحقيق عباس القوجاني، نشر دار الكتب الإسلامية، مطبعة خورشيد.

٥٧. الجواهر في تفسير القرآن، للشيخ الطنطاوي، دار الفكر.

٥٨. الحدائق الناضرة، للشيخ المحقق يوسف البحراني، تحقيق محمد تقي الإيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدّسة.

٥٩. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، ١٤١٩ هـ، بيروت.

٦٠. الخصال، للشيخ الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، تحقيق علي أكبر الغفاري، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية، بقم.

٦١. خلاصة الأقوال، للعلامة الحلّي، طبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ، قم.

٦٢. الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، للمحدّث الحافظ جلال الدين السيوطي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٦٥هـ.

٦٣. الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، لصدر الدِّين السيّد علي خان المدني الشيرازي، نشر مكتبة بصيرتي، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ، إيران.

٦٤. دروس في الحكمة المتعالية (شرح كتاب بداية الحكمة)، للسيد كمال الحيدري، دار الصادقين للطباعة والنشر، المركز الدولي، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠هـ، بيروت.

٦٥. دروس في علم الأصول، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، الطبعة الخامسة، ١٤١٨ هـ، قم. ودار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.

٦٦. رابطة متقابل كتاب وسنّت – العلاقة المتبادلة بين الكتاب والسنّة – للدكتور علي نصيري، مؤسسة تحقيقات الثقافة والعقيدة الإسلامية، الطبعة الأُولى، ٢٠٠٧ م، طهران.

٦٧. رسائل ابن عربي، للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي الطائي، وضع حواشيه محمّد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ، بيروت.

٦٨. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٦٩. روش برداشت از قرآن (أُسلوب فَهم القرآن)، محمد حسين بهشتي، منشورات الهادي، ١٩٨١م، طهران.

٧٠. سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م، بيروت.

٧١. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٧٢. سنن الدارمي، أبو محمّد عبد الله بهرام الدارمي، دار إحياء السنّة النبويّة.

٧٣. السنن الكبرى للمحدّث الحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت: ٤٥٨ هـ)، دار الفكر، بيروت.

٧٤. سنن النسائي، لأحمد بن شعيب النسائي، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٣٠ م، بيروت.

٧٥. سيرة ابن هشام (سيرة النبي)، محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي (المعروف بابن هشام)، طبع ونشر مكتبة الحلبي، ١٣٥٥ هـ، مصر.

٧٦. السيرة النبوية، للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، الطبعة الأُولى، ١٣٩٦ هـ، بيروت.

٧٧. شرح إحقاق الحق، للسيد شهاب الدين المرعشي، منشورات مكتبة آية الله العظمى السيد المرعشي، قم المقدّسة.

٧٨. شرح أصول الكافي، للمولي محمد صالح المازندراني، تعليق الميرزا أبي الحسن الشعراني، مؤسسة التأريخ العربي، الطبعة الثانية المصحَّحة، ١٤٢٩ هـ، بيروت.

٧٩. شرح الأسماء الحسنى، لملا هادي السبزواري، نشر مكتبة بصيرتي، قم.

٨٠. شرح الرضي على الكافية، لرضي الدين الأستراباذي، تصحيح وتعليق يوسف حسن، الناشر مؤسسة الصادق، طهران.

٨١. شواهد التنزيل للحاكم الحسكاني الحنفي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم.

٨٢. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد بن عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ، بيروت.

٨٣. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر، ١٤٠١ هـ ، بيروت.

٨٤. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الفكر، بيروت.

٨٥. الظنّ (دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه) تقريراً لأبحاث سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجيّاشي، دار فراقد، ٢٠٠٨م.

٨٦. عدّة الداعي ونجاح الساعي، أحمد بن فهد الحلّي، تحقيق أحمد الموحدي، نشر مكتبة الوجداني، قم المقدّسة.

٨٧. العرفان الشيعي، من أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ خليل رزق، الطبعة الأُولى، ١٤١٩هـ،قم المقدّسة.

٨٨. العروة الوثقى، للسيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، تحقيق ونشر

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠ هـ، قم المشرّفة.

٨٩. عوالي اللآلي، لابن أبي جمهور الأحسائي، تحقيق السيد المرعشي والشيخ مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٣ هـ، قم.

٩٠. العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي، نشر مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ .

٩١. عيون أخبار الرضا عليه السلام، للشيخ الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأُولى، ١٤١٤هـ، بيروت .

٩٢. الغدير، للعلامة الشيخ عبد الحسين الأميني، دار الكتاب العربي، ١٣٧٩ هـ، بيروت.

٩٣. فتح القدير (الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير)، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نشر عالم الكتب، بيروت.

٩٤. الفتوحات المكّيّة، للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ضبطه وصحّحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،١٤٢٠ هـ، بيروت.

٩٥. فدك في التاريخ، للسيد محمد باقر الصدر، تحقيق الدكتور عبد الجبار شرارة ، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

٩٦. الفروع من الكافي، لثقة الإسلام الشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط٤، ١٤١٧ هـ ، قم.

٩٧. الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري، مؤسسّة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، قم المقدّسة.

٩٨. فضائل الصحابة، أحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٩. فضائل القرآن، لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق وتعليق وهبي سليمان، طبعة ١٤١١هـ، بيروت.
١٠٠. فقه القرآن، لقطب الدين الراوندي، تحقيق أحمد الحسيني، نشر مكتبة المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ، قم المقدّسة.
١٠١. الفن القصصي في القرآن الكريم، للدكتور محمد أحمد خلف الله، نشر مكتبة الأنجلو المصرية.
١٠٢. القاموس المحيط للعلامة الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، دار العلم، بيروت.
١٠٣. القرآن الكريم وروايات المدرستين، السيّد مرتضى العسكري، المجمع العلمي الإسلامي في كلّية أُصول الدين، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م، إيران.
١٠٤. قضايا القرآن، عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي، بيروت.
١٠٥. قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، للدكتور فضل حسن عباس، دار البشير، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
١٠٦. كمال الدين وتمام النعمة، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ هـ، قم.
١٠٧. كنز الدقائق للميرزا محمد المشهدي، تحقيق مجتبى العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، الطبعة الأُولى، ١٤٠٧ هـ، قم المقدّسة.
١٠٨. كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال للعلامة علاء الدين علي المتقّي بن حسام الدين الهندي، مؤسّسة الرسالة، ١٣٩٩هـ.
١٠٩. اللباب في تفسير الكتاب، دار فراقد، الطبعة الأُولى، ١٤٣٢ هـ، قم المقدّسة.

١١٠. لسان العرب، لابن منظور الأفريقي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥ هـ.
١١١. لسان الميزان، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٣٩٠ هـ، بيروت.
١١٢. لطائف الإشارات في تفسير القرآن (تفسير القشيري)، لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القُشيري الشافعي النيشابوري، مركز نشر التراث المخطوط، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران.
١١٣. المجازات النبوية، للشريف الرضي، تحقيق الدكتور طه محمد الزيني، الناشر مكتبة بصيرتي، قم.
١١٤. مجمع البحرين، للشيخ فخر الدين الطريحي، تحقيق أحمد الحسيني، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ.
١١٥. مجمع البيان في تفسير القرآن، لأمين الإسلام أبي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، بيروت.
١١٦. مختصر المعاني، لسعد الدين التفتازاني، دار الفكر، الطبعة الأُولى، ١٤١١ هـ، قم المقدّسة.
١١٧. مختلف الشيعة، للعلامة الحلّي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٣ هـ، قم.
١١٨. المدرسة القرآنية، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر قدّس سرّه، إعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر قدّس سرّه، الطبعة الثانية المحقّقة، ١٤٢٤ هـ، قم المقدّسة.
١١٩. المسائل العكبرية، للشيخ المفيد، دار المفيد، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ، بيروت.

١٢٠. مستدرك الوسائل، للمحقق النوري الطبرسي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.

١٢١. مستدرك سفينة البحار، للشيخ علي النمازي، تحقيق الشيخ حسن بن علي النمازي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدّسة.

١٢٢. المستدرك على الصحيحين، محمد بن محمد الحاكم النيسابوري، تحقيق الدكتور يوسف المرعشلي، نشر دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦ هـ.

١٢٣. مسند الإمام الرضا عليه السلام، للشيخ عزيز الله عطاردي، تحقيق الشيخ عزيز الله عطاردي، مؤسسة الطبع والنشر في مشهد، ١٤٠٦ هـ.

١٢٤. مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد سرور البهسودي، مكتبة الداوري، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ، قم المقدّسة.

١٢٥. مصباح المتهجّد، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، نشر مؤسّسة فقه الشيعة، الطبعة الأُولى، ١٤١١هـ، بيروت.

١٢٦. مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، للسيد الإمام الخميني، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الرابعة، قم المقدّسة.

١٢٧. معاني القرآن، لأبي جعفر النحاس، تحقيق الشيخ محمد علي الصابوني، نشر أُم القرى، الطبعة الأُولى، ١٤٠٩هـ، السعودية.

١٢٨. معجم المؤلّفين، عمر كحالة.

١٢٩. معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، اتّحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢م.

١٣٠. معرفة الله، السيد كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن، نشر مؤسسة فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

١٣١. مفردات ألفاظ القرآن للعلامة الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.

١٣٢. مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)، نصر حامد أبـو زيـد: ص٢٤، نشر المركز الثقافي العربي، الطبعة الأُولى، ١٩٩٩م، بيروت.

١٣٣. مقارنة الأديان (اليهودية)، تأليف الـدكتور أحمـد شـلبي، طبـع ونـشر مكتبة النهضة، سنة الطبع ١٩٧٣ م، القاهرة.

١٣٤. مقدّمات تأسيسيّة في التصوّف والعرفان، ضياء الدين سجّادي، ترجمـة معهد الدراسات الإسلامية للمعـارف الحكميّـة، دار الهـادي، الطبعـة الأولى، ١٤٢٣هـ، بيروت.

١٣٥. من الخلق إلى الحق، للسيد العلامة كمال الحيدري، بقلم طلال الحـسن، نشر دار فراقد، الطبعة الثانية ٢٠٠٧ م، قم المقدّسة.

١٣٦. من لا يحضره الفقيه، للشيخ الأقدم الصدوق أبي جعفر محمـد بـن عـلي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق عـلي أكـبر الغفـاري، نـشر جامعـة المدرسين، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ، قم.

١٣٧. منازل السائرين للأنصاري، شرح كمال الدين عبد الرزاق القاسـاني٤، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، بيدار، قم، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢ م.

١٣٨. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، تحقيق لجنة من أساتذة النجـف الأشرف، طبع ونشر المطبعة الحيدرية، ١٣٧٦ هـ، النجف الأشرف.

١٣٩. مناهل العرفان، محمد عبد العظيم الزرقـاني، نـشر دار المعرفـة، الطبعـة الثالثة، ١٤٢٦ هـ، بيروت.

١٤٠. المنطق، للشيخ العلامة محمد رضا المظفر، دار التفسير، الطبعـة الثانيـة، ١٤١٣ هـ، قم المقدّسة.

١٤١. منهاج الصالحين، للسيد أبي القاسم الموسوي الخـوئي، الطبعـة الثامنـة والعشرون، ١٣١٠ هـ، مدينة العلم لآية الله العظمى السيد الخوئي، قم المقدّسة.

١٤٢. منية المريد، للشيخ زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، تحقيق رضا المُختاري، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٩ هـ، قم المقدّسة.
١٤٣. الموافقات في أُصول الشريعة، للفقيه الأندلسي أبي إسحاق الشاطبي، دار المعرفة، بيروت.
١٤٤. ميزان الحكمة للشيخ محمد الري شهري ، نشر وتحقيق دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ .
١٤٥. الميزان في تفسير القرآن للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.
١٤٦. النصّ والتأويل، بول ريكور، (بحث منشور في مجلّة العرب والفكر العالمي)، ترجمة منصف عبد الحقّ، العدد الرابع، ١٩٨٨ م، بيروت.
١٤٧. نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م، الدار البيضاء، المغرب.
١٤٨. نهج البلاغة، للإمام علي عليه السلام، جمع الشريف الرضي، تحقيق الشيخ محمد عبده، دار المعرفة، بيروت.
١٤٩. نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، سوريا.
١٥٠. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، علي بن أحمد الواحدي.
١٥١. وسائل الشيعة، للفقيه المحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٩ هـ، قم المقدّسة.
١٥٢. ينابيع المودّة لذوي القربى، للشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي، تحقيق السيد علي جمال أشرف الحسيني، دار الأُسوة، الطبعة الأُولى، ١٤١٦ هـ، قم المقدّسة.

فهرس الكتاب

المقدمة ٧
نصوص ما قبل الإسلام............................... ١٠
الصدوقيون والفريسيون وأزمة النص ١١
قراءة النص ... مفترق طرق............................ ١٦
الفاصلة بين الأزمة والعدوى............................ ١٨
النصّ الديني ... قراءة معاصرة........................... ١٩
احتمالية قراءة النص بلغة المعاصرين ٢١
معنى التطبيق القرآني.................................. ٢٢
نموذج تطبيقي لعصرنة النصّ القرآني....................... ٢٤
آية الكرسي عرض لمنظومة تفسيرية جديدة.................. ٢٥

الباب الأول

بحوث تمهيدية

الفصل الأول: بحوث تمهيدية بيانية........................ ٣١
توطئة.. ٣٣
القرآن لغة واصطلاحاً..................................... ٣٤
التفسير وأهميته.. ٣٥
المنهج وأهميته ٤١
خطورة الاتجاهات على العملية التفسيرية ٤٣

المناهج التفسيرية ٤٥
أوّلاً: تفسير القرآن بالقرآن ٤٨
ثانياً: التفسير الروائي الأثري ٥٢
موقفنا من الدور الروائي في العملية التفسيرية ٥٥
ثالثاً: التفسير العقلي الاجتهادي ٥٧
رابعاً: التفسير العلمي التجريبي ٥٨
خامساً: التفسير الإشاري ٦١
سادساً: التفسير بالرأي ٦٣
سابعاً: التفسير الجامع ٦٥
الفرق بين المنهج والأسلوب التفسيريين ٦٦
الأسلوب التركيبي ٧٠
المنهج والأسلوب المُتبعان في آية الكرسي ٧٣
التأويل ... والحاجة إليه ٧٦
معطيات الفصل (الأبحاث البيانية) ٨١

الفصل الثاني: بحوث تمهيدية تبيينية ٨٧
الفرق بين البيانية والتبيانية والتبيينية ٨٩
تـنـبـيـه ٩١
نكات منهجية ٩٢
التنزيل ٩٦
التبيين ٩٧
التطبيق ٩٨
البعد الأنفسي والآفاقي للنص القرآني ١٠٠
الرمزية في النص القرآني ١٠٣

الرمزية في اللغة والاستعمال ١٠٤
الرمزية التقليدية والحداثوية ١٠٨
الجذور الفكرية للرمزية ١١٢
علاقة الرمز بالكناية والاستعارة والمجاز ١١٤
الرمزية في الحضارات القديمة ١١٧
الرمزية في لغة التخاطب.. ١٢٠
الرمزية في العبادات ١٢١
الرمزية في العقائد ١٢١
الرمزية في لغة الصوفية ١٢٣
رمزية الأجناس والفصول... ١٢٤
الرمزية في رحم السياسة... ١٢٥
مساحة الرمزية في القرآن الكريم.. ١٢٨
علاقة الرمزية بالهدف القرآني.. ١٣٠
الرمزية وفواتح السور.. ١٣٢
سؤال وأُطروحات ١٣٢
الأُطروحة الأُولى: الحركة التكاملية (الكمّية والنوعية) للقرآن...... ١٣٣
الأُطروحة الثانية: الحركة القريبة المدى والبعيدة المدى للقرآن ١٣٣
الأُطروحة الثالثة: تنوّع المساحات الرمزية ١٣٤
رمزية الأسماء الحسنى ١٣٤
رمزية الحقّ والباطل في القرآن ١٣٧
الرمزية والتفسير ١٣٨
الرمزية والتأويل ١٣٩
الرمزية في آية الكرسي ١٤٠

تطبيقات للرمزية في النصّ القرآني ١٤٠
المثل في النصّ القرآني.................................... ١٥٥
سؤالان مفصليان ١٥٧
طرق بلوغ الحقيقة... ١٥٩
الأوّل: الطريق العامّ ١٦٠
الثاني: الطريق الخاصّ...................................... ١٦٠
الثالث: الطريق الأخصّ ١٦٠
تقسيمات الأمثال وتنوّعها ١٦٠
الرمزية والمثل في آية السجود ١٦٦
عود على بدء ١٦٨
نماذج أُخرى للمثلين العرضي والطولي ١٧٠
أهداف ضرب الأمثال...................................... ١٧٢
الهدف **الأوّل**: التذكير والتذكّر ١٧٢
الهدف **الثاني**: الدعوة إلى التفكّر ١٧٣
الهدف **الثالث**: بيان هويّة المتّعظ والعامل بالمثل ١٧٣
الهدف **الرابع**: الدعوة إلى أصل التأمّل في ضرب المثل ١٧٥
الهدف **الخامس**: التنبيه والترشيد لما هو أصحّ وأفضل ١٧٥
الهدف **السادس**: بيان كون العمل والتقوى هما ميزان التعاطي...... ١٧٦
الهدف **السابع**: بيان أهمّية الإنفاق في سبيل الله ١٧٨
الهدف **الثامن**: بيان الخسّة والضعة التي يكون عليها الإنسان ١٧٨
الهدف **التاسع**: بيان حقيقة الكفر، ونتائجه، وولاية الكافر ١٧٩
الهدف **العاشر**: بيان نتيجة خلوّ العلم من العمل ١٧٩
الهدف **الحادي عشر**: بيان لطيف خلقه وعجيب صنعه ١٨٠

الهدف الثاني عشر: أهداف مشتركة ١٨١
علاقة الأمثال بالهدف القرآني ١٨٢
مثل أهل البيت عليهم السلام في القرآن ١٨٥
مفهوم النص ١٨٦
النصّ لغة ١٨٧
النصّ اصطلاحاً ١٨٨
النصّ تُراثياً ١٨٩
النصّ أُصولياً ١٩٠
النـصّ أدبياً ١٩١
النصّ إعلامياً ١٩٣
النصّ في اللسانيات المعاصرة ١٩٣
النصّ تفسيرياً ١٩٥
النصّ تأويلاً ١٩٥
النصّ والكتب السماوية ١٩٧
النصّ والكتب الوضعية ١٩٨
حقيقة التنوّع في النصوص ١٩٩
علاقة النصّ بالمحكم والمُتشابه ٢٠٠
النصّية الأفرادية والمجموعية ٢٠١
النصّ والتواتر ٢٠٢
علاقة النصّ بالاجتهاد ٢٠٣
النصّ في قبال الشورى ٢٠٤
النصّ وتعدّد المعنى ٢٠٥
الفرق بين المتن والنصّ ٢٠٥

ما نراه في النصّ ٢٠٦
التناصّ ٢٠٨
الـقـراءة ٢١٢
الزاوية الأُولى: واقعية النصّ القرآني ومراتبيته ٢١٣
نقد القرّاء الجُدد ٢١٤
نقد قول النافين ٢١٦
حلّ إشكالية التعدّدية ٢١٧
علاقة النصّ بالقراءة ٢١٨
الزاوية الثانية: تعدد القراءات وضوابط القراءة الصحيحة ٢١٩
أوّلاً: هويّة قارئ النصّ ٢١٩
ثانياً: ملاك الظهور الموضوعي ٢٢٠
ثالثاً: وحدة ملاك الظهور والقراءات ٢٢١
رابعاً: الأساس الفلسفي لتعدّد القراءات ٢٢٢
خامساً: تغيّر الظهور الموضوعي بتغيّر الزمان ٢٢٤
الزاوية الثالثة: عصرنة النص ٢٢٦
معطيات الفصل (الأبحاث التبيينية) ٢٣١

الفصل الثالث: عُمق المفردة القرآنية عمق للنصّ ٢٤٧
أهمية البحث في المفردة القرآنية ٢٤٩
المفردة القرآنية بين التفسير والتأويل ٢٥٣
تكرار المفردة القرآنية تجدّد في المعنى ٢٥٥
ما هي حقيقة التكرار الـمُدَّعى في المقام؟ ٢٥٧
عمق المفردة القرآنية ... عمق للنصّ ٢٦١
آية الكرسي ... وجه التسمية بذلك ٢٦٣

فضل القرآن قرآنياً ٢٦٤
فضل القرآن روائياً ٢٦٦
فضل آية الكرسي............ ٢٦٩
طبيعة التفاضل بين الآيات والسور وجدوائيته ٢٧٤
حدود آية الكرسي............ ٢٨٢
حدود الآية روائياً ٢٨٣
حدود الآية عند الفقهاء والمُفسرين............ ٢٨٥
الصحيح في حدود الآية ٢٨٦
آية الكرسي بين التنزيل والتدوين ٢٨٨
مختارنا في المقام............ ٢٩٦
علاقة الإقراء والتنزيل والتأويل بشبهة التحريف............ ٢٩٧
نتائج الفصل ومعطياته ٣٠٧
الـفصل الرابع: ضوابط أُخرى لقراءة النصّ القرآني ٣١٣
ضوابط أُخرى لقراءة النصّ القرآني............ ٣١٥
أوليات لفهم المفردة القرآنية ٣١٥
أوّلاً: لكلٍّ لفظ معناه الخاصّ به ٣١٥
ثانياً: مُراعاة هويّة المفردة في عصر النصّ............ ٣١٧
ثالثاً: التمييز بين المعاني الحقيقية والمجازية ٣١٩
رابعاً: الإحاطة بمداليل المفردة الواحدة ٣٢٠
خامساً: مطابقة المعاني الارتكازية على أصل الوضع............ ٣٢٠
سادساً: ثبوت الحقيقة القرآنية............ ٣٢٢
سابعاً: عربية المفردات القرآنية ٣٢٤

معنى القرينة وأقسامها ٣٢٧
الأوّل: القرينة المتّصلة.......................... ٣٢٨
الثاني: القرينة المنفصلة ٣٢٨
تقسيمات القرينة المتصلة ٣٢٨
أوّلاً: بيئة النزول.......................... ٣٢٩
ثانياً: أجواء النصّ (القرينة الحالية).......................... ٣٣٢
الأوّل: ما هي طبيعة المتكلِّم وخصوصياته؟.......................... ٣٣٣
الثاني: ما هي طبيعة المخاطب وخصوصياته؟ ٣٣٧
الثالث: ما هي طبيعة الخطاب وخصوصياته؟.......................... ٣٣٩
الرابع: ما هي طبيعة المعارف البديهية؟.......................... ٣٤٠
ثالثاً: القرائن العقلية القطعية (النظرية البرهانية).......................... ٣٤٢
تقسيمات القرينة المنفصلة ٣٤٣
أوّلاً: القرائن النقلية ٣٤٣
ثانياً: الإجماع والضرورات الدينية ٣٤٤
دور القرينة في الظهورين التصوّري والتصديقي للنصّ ٣٤٧
الزاوية الأُولى: خاصيَّة التعيين والصرف.......................... ٣٤٨
الزاوية الثانية: خاصّية تشخيص نوع الظهور وترتّب الحجّية ٣٥٠
تحديد هوية قرينية السياق.......................... ٣٥٣
السياق لغة ٣٥٣
السياق اصطلاحاً.......................... ٣٥٤
خصوصية وحدة السياق في نظم المتن.......................... ٣٥٩
تحديد القراءة (التلاوة) الصحيحة للنصّ ٣٦٢
علاقة الدلالات الثلاث بانعقاد الظهور ٣٦٦

أوّلاً: دلالة الاقتضاء ٣٦٦
ثانياً: دلالة التنبيه ٣٦٨
ثالثاً: دلالة الإشارة ٣٦٨
التحديد الفني لمصادر فهم النص ٣٧٠
المصدر الأوّل: القرآن الكريم ٣٧٢
المصدر الثاني: الروايات ٣٧٢
حقيقة الإسرائيليات ٣٧٣
المصدر الثالث: القرائن العقلية ٣٧٥
المصدر الرابع: جملة من علوم القرآن ٣٧٦
الأوّل: الناسخ والمنسوخ ٣٧٦
نكات لابدّ منها ٣٧٨
مجازية النسخ ٣٧٩
ثمرة معرفة الناسخ والمنسوخ ٣٨١
الثاني: المكّي والمدني ٣٨٣
خلفية تقسيمات المكّي والمدني ٣٨٤
أهمّية المكّي والمدني ٣٨٥
الثالث: أسباب النزول ٣٨٦
المصدر الخامس: المعاجم اللغوية الموثوقة ٣٨٧
المصدر السادس: العلوم الإنسانية ٣٨٩
الأوّل: علوم اللغة العربية ٣٩٠
الثاني: المصنّفات التأريخية ٣٩١
الثالث: الحكمة الإلهية (الفلسفة) ٣٩٣
الرابع: العرفان النظري والعملي ٣٩٥

المراد بالعرفان النظري... ٣٩٦
المراد بالعرفان العملي.. ٣٩٧
البينونة بين العرفان والتصوّف.................................. ٣٩٩
الطهارة والإيمان سُلَّمان معرفيان ٤٠١
فهم القرآن والعلم التنويري (الكسبي) ٤٠٣
التفسير والعلم النوري (الحضوري واللدني)..................... ٤٠٤
المصدر السابع: التجارب العلمية ٤٠٦
المصدر الثامن: القدرات الذاتية والمُكتسبة (شخصية المُفسّر)........ ٤٠٧
الفرق بين مناهج التفسير ومصادره.................................. ٤٠٩
معطيات الفصل.. ٤١١

الفصل الخامس: وحـــدة القـرآن وتـرابـطـه.......................... ٤٢٣
الزاوية الأُولى: تعدد المعاني تأكيد لوحدة النص...................... ٤٢٦
خلفية التوحّد ... مثال علمي.. ٤٢٦
خلفية التوحّد ... مثال حسّي ٤٢٨
الزاوية الثانية: تعدد المعاني إثراء للتمهيد والمواد والنتائج ٤٢٩
الزاوية الثالثة: تعدد المعاني مأدبة للتأمل ٤٣٠
الزاوية الرابعة: تعدد المعاني عصرنة للنص............................ ٤٣٢
الزاوية الخامسة: تعدد المعاني ومراتبية الفهم ٤٣٣
الزاوية السادسة: تعدد المعاني ومراتبية المصداق....................... ٤٣٤
الزاوية السابعة : تعدد المعاني وقبول الآخر ٤٣٦
الزاوية الثامنة: وحدة النصّ ووحدة الموقف ٤٣٧
الزاوية التاسعة: وحدة النصّ وحدود الحركة التفسيرية ٤٤٠
الزاوية العاشرة: وحدة النصّ واجتهادات المفسر ٤٤١

الزاوية الحادية عشرة: وحدة النص وبيانية سير العملية التفسيرية ... ٤٤٣
الزاوية الثانية عشرة: وحدة النصّ وبيانية سير العملية التأويلية ٤٤٤
الزاوية الثالثة عشرة: وحدة النصّ واختلاف المعطيات ٤٤٧
الزاوية الرابعة عشرة: وحدة النص وتمحور المعطيات ٤٤٨
أولويات التعاطي مع المواضيع المُختلفة ٤٥٠
أوّلاً: ما هي التصنيفات الفعلية لتلك الموضوعات المُختلفة؟ ٤٥٠
ثانياً: هل تتفاوت هذه المواضيع في إعمال القبليات العلمية فيها؟ ٤٥٢
ثالثاً: هل تختلف المناهج التفسيرية باختلاف الموضوع القرآني؟ ٤٥٣
رابعاً: هل تختلف المصادر التفسيرية باختلاف الموضوع القرآني؟ ٤٥٣
تنبيهات منهجية ٤٥٥
النقاط المركزية في القرآن (**أوتاد القرآن**) ٤٥٦
أوّلاً: المراد من الأوتاد ٤٥٩
ثانياً: تنوّع الأوتاد ٤٦٠
ثالثاً: وظيفة الأوتاد القرآنية ٤٦٢
المهامّ المعرفية التفسيرية للأوتاد القرآنية ٤٦٢
المهام المعرفية التأويلية للأوتاد القرآنية ٤٦٤
المهام العملية (التربوية والأخلاقية والسلوكية) ٤٦٦
المهامّ الخفيّة (مهام الحفظ من الزلل والخطل والانحراف) ٤٦٦
رابعاً: هويّة أوتاد القرآن ٤٦٧
إيجاز الملامح الأساسية ٤٦٩
النماذج الواضحة (البينة) ٤٧٠
النموذج الأوّل: ثبات الفطرة ... ثبات الدين ٤٧١
النموذج الثاني: هدف الخلقة التعارف، والتفاضل بالتقوى ٤٧٢

النموذج الثالث: كرامة الإنسان وخشية التبديل.............. ٤٧٣
النموذج الرابع: معيّة الإيمان والتقوى سلَّم لنيل البركات....... ٤٧٣
النموذج الخامس: سنّة التغيير بيد الإنسان ٤٧٣
النماذج الخفيّة (المُبينة).. ٤٧٤
النموذج الأوّل: جهة الطاعة وحدودها......................... ٤٧٤
النموذج الثاني: الإيمان شرط قبول الأعمال.................... ٤٧٥
النماذج الاحتمالية.. ٤٧٦
النموذج الأوّل: الإنسان مقرون بعمله......................... ٤٧٧
النموذج الثاني: المؤمنون عليهم أنفسهم ما داموا مهتدين ٤٧٧
خامساً: عدد أوتاد القرآن.. ٤٧٨
عدد الأوتاد ... رؤية احتمالية قرآنية........................... ٤٧٩
سادساً: الثابت والمتغيّر في الأوتاد.................................. ٤٨٢
البحث الأوّل: المُراد من الثابت والمتغيّر........................ ٤٨٢
البحث الثاني: ملامح الوتد الثابت............................. ٤٨٥
البحث الثالث: ملامح الوتد المتغيّر............................. ٤٨٦
سابعاً: الأوتاد الفاعلة والمتفاعلة..................................... ٤٨٧
ثامناً: علاقة الأوتاد بالمحكم والمتشابه............................... ٤٨٩
الأمر الأوّل: تصوير المحكم والمتشابه ٤٨٩
مختارنا في المقام ٤٩٦
الزاوية الأُولى: خصوصية اللفظ ٤٩٦
الزاوية الثانية: خصوصية المعنى........................ ٤٩٧
الزاوية الثالثة: خصوصية التفسير ٤٩٧
الزاوية الرابعة: خصوصية التأويل ٥٠٠

الأمر الثاني: مُتعلَّق الإحكام والتشابه ٥٠١
توجيه آخر للإحكام والتفصيل ٥٠٣
عود على بدء.. ٥٠٤
الأمر الثالث: سرّ قسمة الآيات إلى مُحكم ومُتشابه ٥٠٥
الأمر الرابع: اختلاف المحكم والمتشابه باختلاف القارئ ٥١٧
الأمر الخامس: القرآن كلّه مُحكم وكُلُّه مُتشابه.................. ٥١٨
الأمر السادس: التشابه المفهومي والمصداقي.................... ٥٢١
الأمر السابع: وتدية المحكم والمتشابه............................ ٥٢٤
تاسعاً: وظائف أُخرى للأوتاد القرآنية ٥٢٥
عاشراً: علاقة الأوتاد القرآنية بالعلوم والمعارف الأُخرى ٥٢٦
أحد عشر: علاقة الأوتاد القرآنية بالرسوم الشرعية.................. ٥٢٦
اثنا عشر: علاقة الأوتاد القرآنية بالبناءات الأساسية للإنسان ٥٢٧
تبصرات سبع **٥٢٨**
تبصرة أولى.. ٥٢٨
تبصرة ثانية.. ٥٢٩
تبصرة ثالثة.. ٥٢٩
تبصرة رابعة.. ٥٢٩
تبصرة خامسة.. ٥٢٩
تبصرة سادسة.. ٥٣٠
تبصرة سابعة ٥٣٠
معطيات الفصل.. ٥٣١
فهرس الكتاب ٥٥٥